

**Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris
Università degli Studi di Trento (Italie)
Dipartimento de “Sociologia e Ricerca Sociale”**



**Thèse
en vue de l'obtention du titre de docteur
en Sociologie**

Présentée et soutenue publiquement par

ISABELLE JONVEAUX

Le 7 décembre 2009 à Paris

**L'économie des monastères :
Recomposition d'une utopie dans la modernité
religieuse
en comparaison européenne**

Directeurs :

**Danièle Hervieu-Léger, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris
Salvatore Abbruzzese, Università degli Studi di Trento**

Jury :

Denis Pelletier, EPHE, GSRL	Rapporteur
Vincenzo Pace, Università di Padova	Rapporteur
Danièle Hervieu-Léger, EHESS	
Salvatore Abbruzzese, Università degli Studi di Trento	
Stefano Zamagni, Università di Bologna	
Philippe Urfalino, EHESS, CESTA	

Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux
10 rue Monsieur le Prince
75 006 Paris

Facoltà di Sociologia di Trento
Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale
Via Verdi 26
38 122 Trento
Italia

*A Jean Séguy,
que le temps ne m'aura pas permis
de connaître vivant.*

Remerciements

Parvenue au terme de ces trois années de recherche, je m'aperçois que la liste des personnes à remercier est assez longue. La recherche en sciences humaines offre la richesse des rencontres et permet autant d'étudier un objet que de grandir personnellement. Je n'oublie pas tous ceux que je ne pourrai citer ici sous peine d'allonger le nombre de pages.

Ma reconnaissance va tout naturellement en premier lieu à mes directeurs de recherche qui m'ont aidée, orientée et soutenue pendant mes trois années de doctorat.

Madame Danièle Hervieu-léger est la première personne que je tiens à remercier. Elle m'a suivie dès mon DEA, et par sa passion partagée envers mon sujet, m'a permis d'en mieux comprendre tous les enjeux et intérêts. Ses conseils et réflexions m'auront été très précieux pour l'avancée de mon étude. Je lui suis aussi reconnaissante de m'avoir conseillée de me présenter au concours d'entrée en doctorat à l'université de Trente. Outre l'intérêt académique, cela m'a permis de passer une vingtaine de mois dans une ville magnifique au cœur des Dolomites, et d'apprendre la langue italienne.

Le professeur Abbruzzese m'a aussi été d'une aide précieuse pour sa fine connaissance de la sphère religieuse italienne, mais aussi pour son point de vue d'Italien sur des éléments que je n'aurais pas pu saisir dans toute leur profondeur. Je le remercie en outre pour son accueil chaleureux à l'Université de Trente.

Je tiens aussi à témoigner ma gratitude envers les professeurs et chercheurs de l'EHESS et de l'Université de Trente qui m'ont, à un moment ou un autre au cours de ces trois années, apporté un éclairage intéressant sur mon sujet ou conseillée dans mes lectures. Je pense plus particulièrement au professeur Enzo Pace, rencontré à l'université de Padoue et Nicolas de Brémond d'Ars, du Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux.

Au cours de mes enquêtes de terrain, il m'a été donné de rencontrer des personnes qui, par leur accueil et leur disponibilité, ont permis à ma recherche de se faire. Je ne peux citer ici tous les moines avec qui j'ai eu des entretiens, mais je tiens à mentionner plus particulièrement ceux qui m'ont accueillie, qui ont été mes référents lors de mes séjours en monastères.

Je remercie ainsi, dans l'ordre chronologie, don Walter de Praglia, Don Emilio de Camaldoli, Padre Abate Eugenio de Farfa, frater Benedikt de Westmalle, père Christian de Maredsous, frater Andrea de Plankstetten, sœur Agnès du Carmel d'Angers et frère Pierre de Tamié. Et je n'oublie pas don Didier de Saint-Wandrille, mère Catherine de Kergonan et frère Matthias de la Pierre-qui-Vire rencontrés lors des deux années de recherche précédant le doctorat. Le Père Giovanni Dal Piaz, responsable de la Conférence des Supérieurs Majeurs a été aussi pour moi un précieux informateur privilégié qui m'a permis d'accéder plus facilement au terrain italien. Rarement rencontres humaines m'auront autant apporté.

Ma reconnaissance va aussi à mes amis et collègues du doctorat, en France et en Italie, qui se sont montrés bienveillants pour écouter mes dernières avancées ou mes doutes profonds, mais qui m'ont aussi aiguillée dans mes lectures ou mes recherches.

Enfin, mes parents et mon frère m'ont été d'un solide appui, autant pour leur soutien que pour leur relecture et leur aide en informatique.

Sommaire

REMERCIEMENTS	5
SOMMAIRE	6
RESUME EN ITALIEN - RIASSUNTO	11
INTRODUCTION	15
PARTIE I. QU'EST-CE QU'UN MONASTERE ? CADRE THEORIQUE ET HERITAGE HISTORIQUE DES MONASTERES	36
CHAPITRE 1 : Construction du monastère comme objet sociologique	36
1. La faiblesse de la sociologie du monachisme	36
2. Le monastère comme société totale	40
a. Un lieu de vie religieuse	40
b. Le monastère comme institution totalitaire libre	43
3. Le monastère comme société extramondaine	45
a. L'ascèse monastique pour atteindre la réinvestiture religieuse	46
b. Fuite ou indépendance du monde ?	49
c. La communauté monastique et la redéfinition des liens naturels	51
4. Le monastère comme société utopique du royaume de Dieu	54
a. L'utopie du Royaume de Dieu à venir	54
b. Le temps de l'utopie	59
c. Le moine, professionnel de l'utopie religieuse	61
5. Tableau du monachisme dans les quatre pays étudiés	66
a. Les différents ordres et leur importance	66
b. La population monastique actuelle	68
c. La chute des vocations et crainte de la fin du monachisme	70
Chapitre 2 : Travail et économie monastique en perspective historique	75
1. La tension travail / prière dans le monachisme historique	75
a. L'antagonisme travail/ prière dans le monachisme	75
b. Justifier la présence du travail dans l'utopie	76
c. Ora et labora : vers une spiritualité du travail monastique	79
2. Evolution des types de travail de l'antiquité au XIX ^{ème} siècle	80
a. Le monachisme primitif	80
b. Le travail dans le premier monachisme régulier	82
c. La règle de saint Benoît ou la révolution monastique du travail	84
d. Le Moyen Age : recul puis réintroduction du travail manuel	85
e. Et le travail des femmes ?	88
3. Le travail religieux : division du travail dans la société	89
a. Un refus du travail religieux dans le premier monachisme	90
b. Apparition du travail religieux avec la réforme de Benoît d'Aniane	90
c. Division du travail dans la société des Trois Ordres entre clercs et non-clercs	92
d. Une solution au conflit entre travail et prière ?	95
4. La réussite économique des monastères : l'énigmatique paradoxe	98
5. Typologies des économies monastiques	102
a. Intégrer l'activité économique dans l'exigence de la prière	103
b. Travail interne ou externe au monastère	104
c. Les cas d'employés extérieurs	104
d. Typologie pour l'économie actuelle	106
6. Confrontation argent / religion : des différences européennes ?	107
7. Les nouvelles données de la modernité	111
a. La baisse des dons	111

b. <i>Les nouveaux besoins du confort moderne</i>	114
c. <i>L'assignation aux cotisations sociales en France</i>	116

Chapitre 3 : Organisation concrète de l'économie d'un monastère : entre économie sans profit et performance économique	117
1. Caractéristiques d'une économie particulière	117
a. <i>Le travail comme obligation</i>	117
b. <i>Des exigences particulières d'organisation</i>	118
c. <i>L'économie du cloître est-elle une économie cloîtrée ?</i>	119
2. Organisation économique générale d'un monastère	120
a. <i>Instances de décision et structure de l'activité économique</i>	120
b. <i>La forme légale des activités économiques</i>	122
3. L'organisation en réseaux	124
4. La répartition des revenus	127
5. Les causes et les conséquences de la réussite économique	130
a. <i>Rationalité et performance économique</i>	131
b. <i>Théorie des jeux et réussite économique des monastères</i>	135
c. <i>Fermeture de l'activité pour cause de réussite</i>	137
d. <i>Performance et concurrence</i>	138
6. Tentative de modélisation de l'économie monastique	139
a. <i>Une économie communautaire intergénérationnelle</i>	140
b. <i>L'arbitrage travail-prière dans la vie monastique</i>	142

PARTIE II ECONOMIE ET UTOPIE RELIGIEUSE EN TENSION : LES STRATEGIES D'ADAPTATION **145**

Chapitre 1 : Intégrer le travail et l'économie dans l'utopie religieuse	147
1. Le travail dans le droit canon et les constitutions monastiques	147
2. Nier l'économie	149
a. <i>Pratiquer l'économie du don et de la gratuité</i>	149
b. <i>Déconnecter argent et travail pour éviter la tentation de la possession</i>	151
c. <i>Donner une place seconde à l'économie</i>	157
3. Extraire les moines des activités économiques ou extraire les activités économiques du monastère	159
a. <i>Substituer des laïcs aux moines</i>	159
b. <i>Externaliser les activités économiques</i>	162
c. <i>Vendre le processus de fabrication</i>	164
4. Gestion de l'argent	165
a. <i>La dîme ou la part de Dieu</i>	165
b. <i>Des placements, oui, mais éthiques</i>	167
5. Légitimer par le discours : construire une économie utopique exportable au monde	169
a. <i>L'utopie intramondaine de l'ora et labora</i>	169
b. <i>La participation à l'œuvre sociale par le travail</i>	170
c. <i>La gestion du personnel laïc dans l'espace utopique</i>	172
d. <i>La construction d'une économie utopique à diffuser au monde</i>	175
5. Réenchanter l'économie ?	177
a. <i>Réintégrer l'éthique de fraternité dans l'économie</i>	178
b. <i>Concurrence et entraide dans l'économie monastique</i>	180
c. <i>Le réenchantement de l'économie par les moines</i>	182

Chapitre 2 : Donner un sens religieux à l'économie	184
1. Les travaux religieux : l'intégration parfaite ?	185
a. <i>L'économie de la messe dans les monastères</i>	185
b. <i>Le refus de rémunération des travaux religieux</i>	186
c. <i>L'hostie : le travail monastique parfait ?</i>	188
2. Artisanat et qualité : des niches économiques traductibles en termes religieux	192
a. <i>L'artisanat comme travail alternatif</i>	192

b.	<i>La qualité : un créneau économique à l'image des moines</i>	193
c.	<i>Vers une économie du beau</i>	194
3.	L'art permet de transcender l'activité économique	196
a.	<i>Un travail hors de l'économie</i>	197
b.	<i>Le travail de création dans la lignée du Créateur</i>	198
c.	<i>Le moine-artiste difficilement intégrable à la communauté</i>	200
d.	<i>La réalisation personnelle dans le travail</i>	202
4.	Un nouveau rôle de prophète pour la protection de l'environnement	204
a.	<i>Ecologisme et monachisme : une affinité élective</i>	204
b.	<i>L'engagement écologique dans l'agriculture biologique et les énergies vertes</i>	208
c.	<i>Des prophètes de l'écologie pour la société</i>	215
d.	<i>Vers une utopie du bio ?</i>	220
5.	L'économie comme vecteur de diffusion religieuse	223
6.	Typologie des stratégies de recomposition	224
Chapitre 3 :	Les difficultés de l'économie monastique et les limites de l'utopie	225
1.	Temps monastique contre temps économique	225
a.	<i>Temps du religieux et temps de la société : un arbitrage subtil</i>	226
b.	<i>La rentabilité à l'épreuve du temps monastique ?</i>	229
c.	<i>Le recadrage du temps monastique par l'économie</i>	230
2.	Arbitrage entre le religieux et l'économique	232
a.	<i>L'intégration des sphères comme maximisation des utilités</i>	232
a.	<i>Dissocier ou intégrer les rôles économiques et religieux</i>	234
b.	<i>La déritualisation religieuse par l'économie</i>	236
3.	Se compromettre avec l'économie du monde	238
a.	<i>L'impossible autarcie rêvée</i>	238
b.	<i>D'où la « compromission avec le monde »</i>	240
c.	<i>La crédibilité par l'économie</i>	243
4.	L'évolution moderne du travail monastique : prière et informatique ?	245
a.	<i>L'adéquation moine-travail ?</i>	246
b.	<i>Entre artisanat attractif et mécanisation forcée</i>	248
c.	<i>Ora et informatique</i>	250
d.	<i>De l'économie au travail sanctifiant</i>	252
5.	L'ascèse, une valeur en voie de disparition ?	255
a.	<i>Le travail contre l'ascèse alimentaire ?</i>	255
b.	<i>La fin de l'ascèse dans la société de consommation ?</i>	258
c.	<i>Le travail outil de l'ascèse ?</i>	261
6.	La double négation de l'économie et du religieux	267
a.	<i>Affirmation et négation de la rationalité économique</i>	268
b.	<i>Le « rire des moines »</i>	269
c.	<i>Dire l'économie dans la sphère religieuse</i>	270
PARTIE III	LA TENSION REDOUBLEE : L'EQUILIBRE MENACE PAR L'ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL DES MONASTERES	272
Chapitre 1 :	La place des monastères dans la société sécularisée	273
1.	Conflit et monachisme : vers un nouveau monachisme charismatique	273
a.	<i>Chronologie du conflit monastique : vers l'institutionnalisation</i>	274
b.	<i>Les trois dimensions du conflit monastique</i>	276
c.	<i>Le conflit actuel : un retour au monachisme charismatique ?</i>	278
d.	<i>L'économie au cœur du conflit monastique</i>	282
2.	Situation juridique et sociale du moine : peut-on parler de désinvestissement sociale ?	284
a.	<i>Le statut juridique du moine et des congrégations</i>	284
b.	<i>Moine au XXI^{ème} siècle : quelle reconnaissance sociale ?</i>	287
c.	<i>La désinvestissement dans la société moderne</i>	289
3.	Extramondanité et modes de présence au monde	290
a.	<i>La clôture monastique comme coupure du monde</i>	291

b.	<i>Les degrés monastiques de présence au monde</i>	293
c.	<i>Quelle extramondanité dans la mondialisation ?</i>	294
4.	L'image du monde monastique dans la société	296
b.	<i>Visibilité des moines italiens et exotisme des moines français</i>	296
c.	<i>L'image monastique diffuse dans les médias</i>	300
d.	<i>Le moine comme argument publicitaire</i>	303
5.	L'image produite par les moines	305
a.	<i>Le silence et le mystère monastiques</i>	305
b.	<i>La publicité des moines et les catalogues monastiques</i>	307
6.	Les moines et l'internet	310
a.	<i>Les nouvelles opportunités pour les moines offertes par l'internet</i>	311
b.	<i>L'internet au monastère : protéger la vie religieuse</i>	315
c.	<i>Un autre internet : l'utopie monastique appliquée au web</i>	319
	Chapitre 2 : L'économie charismatique dans les différentes sociétés sécularisées européennes	322
1.	Les principales sources de différences	322
a.	<i>Cotisations sociales et subsides de l'Etat</i>	322
b.	<i>Héritage historique et patrimoine foncier</i>	324
2.	La répartition des productions monastiques	325
a.	<i>Présentation des secteurs de production en France et en Italie</i>	326
b.	<i>Produits dérivés de l'activité domestique ou produits à but uniquement commercial</i>	328
c.	<i>Les différences hommes-femmes</i>	332
d.	<i>Comparaison parallèle des quatre pays</i>	333
3.	Un nouvel attrait pour les produits monastiques	335
a.	<i>Les raisons de l'attrait pour les produits monastiques</i>	335
b.	<i>L'utilisation de cet attrait par les entreprises laïques</i>	338
c.	<i>La protection des marques monastiques</i>	340
4.	L'économie charismatique des produits monastiques	341
a.	<i>La définition de l'économie monastique comme économie charismatique ?</i>	341
b.	<i>Un exemple approfondi : l'image monastique sur le marché brassicole belge</i>	343
5.	La construction d'une véritable économie monastique	355
a.	<i>La main d'œuvre : le degré de spécificité monastique ?</i>	356
b.	<i>Une réflexion sur l'économie ?</i>	357
c.	<i>Les critères de spécificité monastique</i>	358
6.	Synthèse des disparités régionales des économies monastiques	359
	Chapitre 3 : Le laïc au monastère : les formes d'accueil entre économie et religion	362
1.	Le magasin	363
a.	<i>Une activité mercantile réprouvée ? La justification par la pastorale</i>	363
b.	<i>Le magasin comme lieu d'accueil : du comptoir au confessionnal</i>	367
c.	<i>Le choix des produits et la clientèle à viser</i>	375
d.	<i>Le juste prix ? Entre éthique de pauvreté et valeur du produit</i>	379
e.	<i>Ouvrir le « jour du Seigneur » ?</i>	382
f.	<i>La transparence des produits monastiques en question</i>	384
2.	L'hôtellerie	387
a.	<i>Entre activité économique et accueil religieux</i>	388
b.	<i>Aménager le temps et l'espace monastique pour les non-virtueuses</i>	390
d.	<i>Le choix de l'hôtellerie : économiser l'activité religieuse</i>	396
3.	Restauration, visites : la patrimonialisation des monastères	398
a.	<i>Cantina, cafétéria et Biergarten : les restaurants monastiques</i>	398
b.	<i>La visite guidée du monastère</i>	399
c.	<i>La patrimonialisation des monastères</i>	403
4.	Typologie des clients de monastères	406
	Chapitre 4 : Demandes de la société, offres des moines dans la modernité	410
1.	Le rôle essentiel de la tradition	411
a.	<i>Offre et demande autour de la tradition : une affaire commerciale ?</i>	412
b.	<i>L'importance de la tradition pour l'utopie monastique</i>	414

c.	<i>L'œuvre de la continuité : de la reproduction impossible à la tradition reconstituée</i>	416
2.	La proposition d'une consommation alternative	419
a.	<i>Le monastique comme source de consommation alternative</i>	419
b.	<i>L'emballage : témoin extérieur de la différence</i>	422
c.	<i>La cuisine des moines : recette d'une éthique de vie</i>	424
3.	La désaffection pour le salut eschatologique	427
a.	<i>Eclipse de la préoccupation du salut eschatologique</i>	427
b.	<i>Eloignement matériel de la mort dans la société actuelle</i>	431
c.	<i>De la religion de salut à la « religion qui fait du bien »</i>	433
4.	Une nouvelle forme de salut : l'hédonisme monastique	434
a.	<i>Le bien-être de la gourmandise</i>	434
b.	<i>Le salut thérapeutique par les produits monastiques</i>	437
c.	<i>De l' « antica farmacia » à la cosmétique</i>	439
d.	<i>Vers un hédonisme monastique ?</i>	443
5.	Les dons, les laïcs et les moines : le monastère redistributeur de dons	445
6.	Le monastère et son territoire	448
a.	<i>Le monastère ancré dans un lieu</i>	448
b.	<i>Le champ de réalisation de l'utopie</i>	451
7.	Influences réciproques entre monastères et société	452
a.	<i>Monastères/sociétés : une évolution parallèle pour des influences réciproques</i>	452
b.	<i>La demande de service religieux par l'Eglise</i>	456
c.	<i>Les monastères et la société : un jeu d'offre et de demande</i>	457
8.	Le nouveau rôle des monastères par rapport à l'église sur le champ du religieux déplacé	459
a.	<i>Nouvelle autorité plurale des moines par rapport à l'Eglise</i>	459
b.	<i>Quel charisme pour les moines ?</i>	462
c.	<i>Quelle fonction dans la société sécularisée ?</i>	463
CONCLUSION		468
BIBLIOGRAPHIE		480
ANNEXES		493

RESUME EN ITALIEN - RIASSUNTO

Questa tesi si propone di studiare l'ambiente monastico, un'istituzione totale separata dal mondo e abitata da virtuosi religiosi. L'ascesi monastica richiede un impegno personale radicale e una rinunzia totale per spianare tutti gli ostacoli che potrebbero interferire nel rapporto fra il monaco e Dio.

In particolare, la ricerca si concentra sulle problematiche connesse all'introduzione del lavoro e dell'economia nella vita monastica. Già nel monachesimo primitivo la questione del lavoro suscita dibattiti che a tutt'oggi non sono ancora completamente sopiti. Il monastero è in teoria un sistema organizzato totalmente intorno a un unico scopo, dove l'introduzione di un'altra attività potrebbe distogliere il monaco dal suo dovere di preghiera ininterrotta. Il monastero si può definire come una società utopica che cerca di annunciare e costruire già oggi, sulla terra, il Regno di Dio. In quanto istituzione totale e totalizzante, in teoria non potrebbe accogliere nulla che non sia rivolto al Regno di Dio. Pertanto, sia il lavoro che l'economia ne sarebbero esclusi. I monaci sono però ancora sulla terra, non ancora liberi da tutti i bisogni umani. Devono dunque cercare dei mezzi di sostentamento. Per evitare di dover dipendere dalla società circostante, il lavoro diventa allora indispensabile. Ma, a causa della sua incompatibilità di principio con il progetto utopico, i monaci devono prima legittimarlo per poterlo poi inserire nel sistema religioso di riferimento.

La tesi si propone quindi innanzitutto di studiare le strategie che i monaci sviluppano per integrare il lavoro e l'economia in questa utopia del Regno di Dio. In secondo luogo, per comprendere meglio l'economia monastica è utile distinguere le caratteristiche contingenti – quelle cioè che dipendono dal contesto storico e sociale – dai caratteri intrinseci che invece si ritrovano in tutte le economie monastiche. Per questo procederemo a due tipi di comparazione: innanzitutto una comparazione storica per capire come i monaci sono arrivati alla situazione attuale e come queste problematiche si sono poste in passato. I monaci fanno inoltre sempre riferimento alla loro storia, visto che il monachesimo trae la propria legittimità dalla sua longevità, della sua propria tradizione. La seconda comparazione verrà fatta fra quattro paesi europei: Francia, Italia, Belgio e Germania. Si potranno allora vedere le differenze che la struttura sociale e l'eredità storica – molto diversa fra la Francia e l'Italia ad esempio a causa della Rivoluzione e la rivelazione del miliardo delle congregazioni alla fine del novecento – generano sull'economia monastica. Abbiamo svolto un'indagine sul campo in questi quattro paesi, ma soprattutto in Francia e in Italia.

Le strategie sviluppate dai monaci per integrare l'economia alla vita consacrata si possono distinguere in quattro gruppi. La prima consiste nella negazione della dimensione economica, sostituendola a una para-economia del dono, o un'economia della gratuità che però non basterebbe a mantenere una comunità. La seconda è la pratica della separazione delle attività economiche dalla

sfera religiosa, o degli individui religiosi dalle attività economiche. Così i monaci possono decidere di esternalizzare le fabbriche che si trovano all'interno dello spazio monastico o assoldare personale esterno per svolgere i lavori o per occupare il posto d'economo. La terza è un tipo di purificazione *ex post* dell'atto economico dopo la sua realizzazione. I monaci aggiungono allora pratiche religiose all'atto economico, come il dono o come la carità, che intervengono a giustificare l'entrata di soldi nei conti della comunità. Con il lavoro che danno a dei laici sul territorio, i monaci partecipano anche allo sviluppo dell'economia locale. I monaci possono anche provare a ridefinire i fondamenti dell'economia per provare a risolvere il conflitto del desicantamento. Ad esempio, provando a introdurre un'etica di fraternità nelle relazioni commerciali. Infine, la quarta strategia è quella di attribuire un senso extramondano alle attività economiche. Questo senso religioso è intrinseco a lavori come la produzione di oggetti religiosi – e ancora di più per le ostie – ma può essere aggiunto attraverso attività come l'arte - che trascende l'economia per elevare il lavoro del monaco al livello di atto creatore che continua la creazione divina - o l'ecologia, che, vista prima come un'opportunità economica, può essere poi tradotta in termini religiosi comprensibili dalla società. Queste strategie però non risolvono completamente l'antagonismo fra l'economia e la religione. Alcune tensioni rimangono, in particolare a causa del tempo, visto che il tempo monastico, prefigurazione dell'eternità, entra in conflitto con il tempo dell'ordine mondano.

Le evoluzioni moderne dell'economia, in particolare nei modi di produzione, provocano anche mutamenti essenziali nel modo di vivere il lavoro monastico. L'informatica ad esempio viene a compromettere l'equilibrio fisico che offriva il lavoro manuale. Che cosa diventa allora il ruolo ascetico del lavoro? Un breve studio dell'evoluzione dell'ascesi – che meriterebbe di essere approfondito – rileva che essa non è più vissuta sul modo tradizionale di sofferenza imposta per Dio. La colpevolezza e la coscienza infelice costruite dalla spiritualità monastica vengono sostituite dallo sviluppo personale.

Il monachesimo attuale, a causa della rarità delle vocazioni e della sua forte differenza con la vita della società secolare, appare come un nuovo monachesimo carismatico, nel senso di Weber. Più esattamente, può essere definito come un monachesimo carismatico istituzionalizzato perché la struttura attuale della società non permette una totale uscita dal mondo. Il monaco rimane comunque un cittadino registrato con un codice fiscale o un numero di assicurazione sociale. Nell'epoca della globalizzazione, l'extramondanità si ridefinisce a partire dalle possibilità concesse dalla società e talvolta i monasteri devono spostarsi per ritrovare un luogo tranquillo capace di favorire la contemplazione.

L'immagine del monastero nella società – forgiata dai media e dalla pubblicità – viene anche a influenzare il valore accordato ai prodotti monastici. In una società in cui i monaci, numerosi e

visibili, sembrano abbastanza vicini, i prodotti monastici non avranno lo stesso fascino che in una società in cui i monaci, rari e invisibili, appaiono veramente extramondani, o persino extraterrestri. I prodotti monastici acquistano allora un valore particolare, legato a questo altro mondo dal quale provengono. Quest'economia è allora un'economia carismatica in cui i prodotti portano un valore simbolico legato all'identità inimitabile del produttore. Questo spiega la domanda specifica per i prodotti di fabbricazione monastica in Francia, che non si ritrova in Italia dove i monaci sono delle figure familiari.

Il monastero si apre anche al mondo con le attività di servizio che propone ai laici. Il negozio, la foresteria, le cantine e le visite guidate sono altrettante porte aperte sul mondo. Queste attività pongono nel monastero problematiche legate alle aspettative del pubblico, a ciò che i monaci sono disposti a offrirgli e alla protezione dello spazio silenzioso del chiostro. Grazie a queste attività che non sono immediatamente religiose, i monaci permettono a persone non religiose di entrare nel monastero. A questo punto, sarà possibile per i monaci trasmettere ai visitatori un messaggio utopico.

I monasteri oggi sono diventati luoghi di forte attrattiva per la società, e molti vengono al monastero per ritrovare un luogo storico, estetico, originario, nel quale, in qualche modo, riconoscono le proprie radici. Assistiamo infatti, al giorno d'oggi, a un processo di patrimonializzazione dei monasteri. Questa dinamica si integra in una più vasta ricerca di tradizione. Nella società del cambiamento, gli individui cercano quei punti fissi e la continuità che può dare la religione. I virtuosi religiosi, che vivono secondo una regola antica di 1500 anni, si trovano nella posizione migliore per rispondere a questo bisogno. La tradizione è altrettanto importante per i monaci che ne ricavano la loro legittimità, quanto lo è per i clienti dei monasteri che sperano di trovarla nei prodotti. E' per questo che i monaci, nel presentare i loro prodotti, fanno spesso riferimento alla tradizione.

Nel campo del consumo, l'utopia monastica si declina in una proposta di consumo alternativo che si appunta su prodotti descritti come autentici e naturali, talvolta provenienti da agricoltura biologica. Contro il consumo di massa, i monaci propongono la qualità e la frugalità. Tradizionalmente, i monaci erano gestori di beni di salvezza – salvezza escatologica – che risulta oggi svalutata. La religione escatologica lascia posto a una religione del benessere che si rivolge a una salvezza nell'*hic et nunc*. Che cosa possono rispondere i monaci a queste nuove richieste? I loro prodotti terapeutici (antica farmacia) e di cosmetica portano un benessere del corpo, una salvezza per l'*hic et nunc* che passa attraverso il benessere del corpo e dell'anima e la bellezza.

Nella società secolarizzata, il ruolo dei monaci si riqualifica per corrispondere meglio alla realtà del mondo odierno. Anche se vorrebbe essere indipendente da tutto, il monastero non può mai essere completamente autonomo, visto che i monaci provengono da questa società, e deve tenere

una certa plausibilità. Intervengono allora importanti mutamenti: il carisma del monaco diventa agli occhi della società sempre più umano e sempre meno religioso. Rispetto alla Chiesa istituzionale, il monastero guadagna in credibilità appunto perché il carisma di funzione del monaco non è solo religioso. La Chiesa istituzionale incarna oggi una visione dogmatica della religione sempre più criticata, mentre i monaci vivono solo il vangelo nella sua autenticità radicale. Rispetto al linguaggio unicamente religioso usato dalla Chiesa, i monaci possono parlare al mondo attraverso diversi canali di comunicazione, in particolare economici.

L'economia nel monastero è inoltre il luogo strategico del disincanto, della secolarizzazione e della mondanizzazione. Queste dinamiche moderne minacciano l'equilibrio precario fra il lavoro e la preghiera. Le forze di secolarizzazione e disincanto prodotte dalla modernità coinvolgono il monastero, però sono allo stesso tempo quelle che gli permettono di diventare attore di un reincidentamento, in particolare dell'economia. Ma il centro delle ricomposizioni della vita monastica sembra essere lo sviluppo personale che si opera intorno all'individuo definito dalla modernità. L'ascesi e il corpo sono allora elementi centrali di questi mutamenti cui sarà dedicata la prossima ricerca di post-dottorato.

INTRODUCTION

« C'est l'élixir du Père Gaucher, la joie et la santé de notre Provence [...] ; on le fabrique au couvent des Prémontrés, à deux lieues de votre moulin... N'est-ce pas que cela vaut bien toutes les chartreuses du monde ?... Et si vous saviez comme elle est amusante, l'histoire de cet Elixir ! Ecoutez plutôt... ! »¹

Les moines étaient maigres, leurs murs s'en allaient en morceaux, quand le père Gaucher, vulgaire convers bouvier, apporta au chapitre l'idée de commercialiser un élixir de sa tante. « Grâce à la vogue de son Elixir, le couvent des Prémontrés s'enrichit rapidement. »² Toutefois, la production de la liqueur et la vie monastique ne font pas toujours bon ménage lorsqu'il s'agit de concilier essai des liqueurs et prière du chœur. Il faut choisir entre économie pour faire subsister le monastère ou salut de l'âme par la prière...

Roman, humour, « historiette légèrement sceptique et irrévérencieuse »³, certes, mais pas si éloignée de la vérité... Qu'en est-il vraiment de la réalité de l'économie monastique ? Comment s'organise la vie économique des monastères catholiques actuels ? Faut-il sacrifier l'âme d'un moine pour que le reste de la communauté puisse survivre matériellement tout en s'adonnant à la prière rituelle ? L'histoire du père Gaucher révèle la difficulté d'harmoniser économie et vie religieuse. Au cœur de cette tension, un arbitrage doit pouvoir s'effectuer pour permettre à l'économie de se développer au service de la vie religieuse sans interférer avec celle-ci. Qu'il s'agisse de liqueur au début du XX^{ème} siècle ou de shampoing au début du XXI^{ème} la question reste identique comme nous le prouve un récent article du *Canard Enchaîné*. Volontairement polémique, cet article évoque « l'Evangile selon saint Marketing [qui] a rejeté celui de saint Marc en Enfer » dans les magasins monastiques dont les produits devraient envoyer le client « tout droit en enfer ». Bien qu'encore « irrévérencieux » à dessein, il pointe la complexité réelle pour les moines actuels de vivre le commerce dans le cadre de leur vie de prière. Les péripéties du père Gaucher sont donc pleinement d'actualité.

Etudier l'économie monastique peut sembler *a priori* insolite et saugrenu du fait de l'oxymore apparent entre les deux termes de l'expression. Economie et monastères. Le monastère est bien ce lieu qui préfigure le paradis, l'utopie du Royaume de Dieu déjà là et encore à venir, qui nie le temporel, pourtant, il lui faut bien vivre, d'où l'introduction du travail et de l'économie. Cependant,

¹ Alphonse Daudet, « L'élixir du révérend père Gaucher », *Lettres de mon Moulin*, Livre de Poche, 1974, p.271

² Daudet, id, p. 277

³ Daudet, id., p.272

si l'exigence de l'économie pour la subsistance apparaît incontournable, son introduction tant théorique que pratique reste beaucoup plus délicate. Le monastère est en principe un système cohérent duquel rien ne peut être retranché ni ajouté sans être légitimé par le système tout entier. L'introduction de l'économie dans ce qui devrait être le Royaume de Dieu en devenir nécessite qu'elle soit parfaitement justifiée du point de vue théorique. Parallèlement, l'organisation pratique de la vie monastique nécessite des aménagements pour l'introduction du travail : aménagements de l'économie pour l'adapter à la situation particulière du monastère et aménagements de la vie religieuse pour permettre la pratique de l'économie. Les tensions auxquelles le père Gaucher est en proie ne sont qu'une mise en scène de celles qui se vit réellement dans la vie monastique. Comment donc les moines réalisent-ils l'introduction d'éléments contraires à l'utopie que sont le travail et l'économie ? L'objectif de cette thèse est l'étude des stratégies de recompositions théoriques et pratiques mises en place par les moines pour intégrer la vie économique sans mettre en péril la cohérence de l'utopie.

Les Prémontrés d'Alphonse Daudet ne sont pas exactement des figures de la modernité religieuse, et en règle générale, les moines apparaissent plus comme des « conservateurs *d'old nice things* »⁴ que comme des figures symptomatiques du changement social. Pourtant, les monastères reviennent sur le devant de la scène médiatique et non pas précisément pour leur action religieuse profonde. Ils deviennent le centre d'intérêts variés : une émission de télé-réalité sur la BBC (*The monastery*, 2006)⁵, des articles qui fleurissent dans la presse à propos de l'économie des moines, les séjours en monastères, etc. Ces trois dernières années, je fus personnellement contactée à quatre reprises par des journalistes qui désiraient écrire un article sur les monastères⁶, et plus particulièrement ce qu'ils proposent au monde, l'hôtellerie ou les produits, sans compter une émission de Radio Notre-Dame sur l'économie monastique. En outre, « di qualche anno fa è la notizia che il libro « turistico » più venduto in Italia non era la Guida Michelin e neppure quella del Touring Club ma una guida ai monasteri e conventi che offrivano ospitalità ».⁷ Malgré ses apparences antimodernes, cet objet de recherche est donc pleinement ancré dans la modernité.

L'entrée dans ce monde entouré de hauts murs se fera donc par la porte dérobée de l'économie, et l'approche théorique choisie sera celle de la sociologie économique. Non pas uniquement de la sociologie des religions, bien qu'il s'agisse d'une société religieuse, car c'est par le prisme de l'économie que je l'aborderai. Non plus simplement de l'économie, car la majorité de ses déterminants sont d'un autre ordre que purement économique, il s'agit plutôt d'une économie

⁴ François Vandenbroucke, *Moines : pourquoi ?*, Duculot, Gembloux, 1967, p.224

⁵ Six hommes ont passé 40 jours dans un monastère en vivant au rythme des moines, sous les caméras de télévision.

⁶ Pour des revues aussi diverses que *Pélerin Magazine*, *La Vie*, *Réponse à tout* et *Stratégie Magazine*.

⁷ E. Mordini, *Il monaco immaginario : le comunità religiose nell'inconscio sociale della società contemporanea*, p.166 in L. Vaccaro et C. Stroppa, *Ora et labora, Le Comunità Religiose nella società contemporanea*, Nomos Edizioni, 2003

encastrée dans le religieux⁸. Etudier l'économie des monastères par le regard strict des théories économiques risquerait d'occulter la majeure partie des raisons profondes de son fonctionnement. Aussi l'analyse économique sera appliquée uniquement dans le cadre des activités économiques des moines, ou de leur confrontation avec les activités religieuses, et non pas pour la vie monastique dans son ensemble, comme certains sociologues des religions se sont essayés à le faire⁹. D'où mon choix de franchir la clôture par cette approche qui peut être qualifiée de sociologie économique des religions. Si l'association des termes d'économie et de religion paraît antithétique, ceux-ci sont cependant nécessairement liés. Originellement, la religion se fonde sur une personnalité charismatique qui dénie la quotidienneté pour se placer résolument dans l'ordre de l'extraordinaire. En ce sens, puisque le quotidien « est par excellence le lieu de l'économie »¹⁰, « le charisme est spécifiquement étranger à l'économie »¹¹. Mais avec la routinisation du charisme, la subsistance devient indispensable à produire. Néanmoins, même à son stade charismatique, la religion nécessite une économie minimale pour l'allocation des ressources. Seule une religion sans prêtre ni rituel collectif pourrait se passer d'économie. C'est pourquoi, étudier la sphère religieuse uniquement du côté des pratiques et des rituels éluderait une part importante de son fonctionnement qui influe aussi sur la dimension spirituelle. En ce sens, l'étude de l'économie n'est absolument pas accessoire.

Si l'économie n'est pas étrangère à la religion, les moines formulent cependant un vœu de pauvreté. Toutefois, le sociologue qui étudie le monachisme doit « écarter systématiquement toutes les prénotions »¹² et reconsidérer en quoi consiste réellement cette éthique de pauvreté. La règle de saint Benoît pose les fondements du rapport monastique à l'économie centré sur le concept de la non-propriété. Dès le chapitre 32, Benoît de Nursie mentionne « les objets qui appartiennent au monastère ». Au monastère donc, non pas aux moines. En effet, la possession est le vice le plus condamnable pour un moine :

« Un vice surtout doit être radicalement extirpé du monastère, celui d'oser donner ou recevoir quelque chose sans autorisation de l'abbé, ou d'avoir quoi que ce soit en propre, aucun objet absolument, ni livre, ni cahier, ni crayon, rien du tout, d'autant que les moines ne peuvent disposer ni de leur corps ni de leur volonté. Il faut demander au père du monastère tout le nécessaire et il n'est jamais permis d'avoir quoi que ce soit que l'abbé n'ait donné ou autorisé. Que tout soit commun à tous, comme il est écrit, et que personne ne dise sienne ni ne s'attribue aucune chose. Si quelqu'un est pris à se complaire dans ce vice

⁸ Le concept d'« encastrement » provient de Karl Polanyi, *La Grande Transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps*, nrf Gallimard, 1983

⁹ Yves Lambert, *Les religions comme systèmes de maximisation*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, pp.133-145

¹⁰ Catherine Colliot-Thélène, *Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie de Max Weber*, in *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 89, 1995, p.75

¹¹ Max Weber, *Economie et Société*, Pocket Agora tomes 1, Paris, 1995, p.324 (désormais ES)

¹² Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Quadrige, Paris, PUF, 1999, p.31

très pernicieux, il sera admonesté une première et une deuxième fois ; s'il ne s'amende pas, il subira un châtement. »¹³

Au chapitre 55 sur les vêtements des moines, il est encore rappelé qu'il « faut retrancher radicalement ce vice de la propriété ». Le moine est donc pauvre dans le sens où lui-même ne possède rien. Mais parallèlement, il ne manque de rien, car l'abbé donne « à chacun selon ses besoins », « il donnera tout ce qui est nécessaire [...] afin d'ôter tout prétexte de nécessité ». La pauvreté monastique ne consiste donc pas en un dépouillement absolu mais en un renoncement à la propriété personnelle et au superflu, puisque le nécessaire est fourni. Il s'agit donc d'une sorte de « pacte entre une organisation et des individus », car les moines « renoncent à la propriété de leurs biens et revenus (ou à la jouissance non contrôlée de ces biens et de leurs produits) ; l'organisation prend en charge l'ensemble de leurs besoins (économiques en particulier), selon des critères précisés »¹⁴. Il est important de souligner que seul le moine est pauvre, dans le sens expliqué plus haut, mais non pas la communauté, contrairement aux ordres mendiants où la communauté non plus ne possède rien. Ainsi, au XIX^{ème} siècle, le vicaire général des trappistes « consacre un long développement au travail et aux moyens de lutter contre une pauvreté qu'il estime excessive dès lors qu'elle devient une entrave à la vie régulière »¹⁵. Pour ôter la tentation de la possession, même les habits étaient mis en commun, et l'on pratiquait le changement régulier de cellule pour accentuer l'idée de non-propriété et accroître la conscience du pèlerinage sur la terre. L'exigence de non-propriété entraîne pour les moines l'impossibilité tant de donner que de recevoir. Cette « interdiction absolue » sans la permission de l'abbé est exprimée au chapitre 54, dans lequel il est aussi expliqué que les cadeaux faits à un moine en particulier seront redistribués dans la communauté. Le concile de Trente réaffirme cette tendance : « Tous les biens qui échoient à un religieux de n'importe quelle manière sont donc acquis et incorporés au monastère, seul propriétaire juridique. »¹⁶ Cette conception du rapport à l'économie s'inspire de l'organisation des premières communautés chrétiennes qui pratiquaient une forme de communisme, mettant tout en commun : « Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et ils partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. » (Actes, 2, 44-45). En ce sens, la communauté monastique serait une reviviscence de ces communautés originelles. Mais parallèlement, puisque tous les biens reviennent à la communauté, « implicitamente, la Regola permette la costituzione di una proprietà »¹⁷ qui aura des conséquences essentielles dans l'histoire du monachisme.

¹³ Chapitre 33, « Les moines peuvent-ils avoir quelque chose en propre ? »

¹⁴ Jean Séguy, *Instituts religieux et économie charismatique*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, p.39

¹⁵ Bernard Delpal, *Travail, loisir et observance chez les trappistes du XIX^{ème} siècle*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1994, 86, p.225

¹⁶ Jean Durand, *Vie commune et pauvreté chez les religieux*, Fidès, Paris, 1952

¹⁷ Ludo Milis, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Turino, Piccola Biblioteca Einaudo, 2003, p.26

L'affirmation de la non-propriété personnelle signifie conjointement que Dieu est, en dernière instance, le propriétaire de toute chose. Les biens que l'homme utilise lui ont été prêtés par Dieu pour le temps de son passage éphémère sur la terre. L'homme n'est « que l'intendant des biens qui lui étaient échus par la grâce de Dieu et, tel le serviteur de la Bible, il [doit] rendre des comptes pour chaque sou qui lui avait été confié ; il aurait été pour le moins blâmable de dépenser une partie de cet argent pour une fin qui n'était pas la gloire de Dieu, mais la jouissance personnelle. »¹⁸ Le moine est donc l'archétype de l'intendant des jardins divins. « I beni del monastero fanno parte di un piano divino che prevede per l'uomo il ruolo di serve fedele e di buon amministratore, che naturalmente deve aver cura dei beni del proprio padrone. »¹⁹ Il ne possède rien de ce qui se trouve au monastère, et ainsi que Dieu l'a recommandé à Adam, il prend soin de toute chose, considère tout « comme des vases sacrés de l'autel ». Pèlerin dans le monastère comme il l'est sur la terre, le moine n'emporte rien avec lui dans son chemin vers Dieu. Ainsi, par le refus de la possession, qui est à la base de tout système économique, l'organisation monastique entre d'emblée en conflit avec l'économie.

Si la dimension économique n'est pas annexe, est-elle cependant un biais réellement pertinent pour étudier les évolutions du monachisme ? A l'aune de l'histoire, on remarque que les évolutions ou conflits majeurs ont souvent été introduits par la dimension temporelle du travail ou de l'économie. De plus, les liens qui relient les monastères à la société sont surtout fondés sur l'économie, que ce soient les dons, les échanges commerciaux ou les divers circuits financiers. De ce fait, l'influence des changements advenus dans la société par la sécularisation pourront être mis en lumière grâce au prisme de l'économie.

L'économie des monastères est aussi l'occasion d'étudier une économie alternative fondée sur des valeurs religieuses, précisément à l'heure où la suprématie du capitalisme en crise rend plus actuelles les propositions alternatives. L'étude du monachisme par le biais de l'économie va donc nous emmener à travers le dédale des recompositions et la construction d'un système alternatif auquel l'économie n'est pas étrangère. La recrudescence de l'intérêt pour l'alternatif prend place dans un contexte de crise de l'utopie en général. Crise de l'utopie de la modernité qui côtoie une crise des utopies totales alternatives à la modernité. La crise économique actuelle ne fait que renforcer la remise en cause de la croyance en la modernité comme productrice d'un monde meilleur. Parallèlement, depuis les échecs des utopies des années 70, peu de projets d'utopies

¹⁸ Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tel Gallimard, 2003, p.283, (désormais EP)

¹⁹ V. Toneatto, *I linguaggi della ricchezza nella testualità omiletica e monastica dal III al IV secolo*, p.78, in V. Toneatto, P. Cernic, S. Paulitti, *L'economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spoleto, 2004

totales se font jour, « nous ne sommes pas un siècle à paradis » disait H. Michause²⁰. Encore que la fièvre pour l'écologie prenne de plus en plus des allures de système total. Dans ce contexte, le monachisme est l'une des seules propositions d'utopie qui prend en charge l'intégralité des aspects de l'existence. En cette heure de crise économique, la défiance en l'utopie de la modernité passe de plus en plus par la défiance en l'économie comme imprégnant tous les aspects de l'existence. Le monachisme propose en regard un mode alternatif de vivre l'économie, où elle se trouve au service de l'homme plutôt que de l'asservir à ses fins. Le monachisme est un exemple de rêve des sociétés d'autant plus intéressant qu'il subsiste depuis 1500 ans et paraît se réajuster à l'évolution des désirs. « Les rêves des hommes constituent une partie de leur histoire et ils expliquent beaucoup de leurs actes. »²¹

Le monachisme sera donc autant un point d'observation de l'évolution de la vie consacrée à l'heure des recompositions des religions traditionnelles, qu'un exemple d'utopie dans un monde en crise de rêve. Peut-être est-ce justement la conjonction de ces deux éléments, sécularisation et besoin de rêve qui permet au premier d'être annulé par le second.

Les questions soulevées par la nouvelle d'A. Daudet trouvent un écho contemporain dans l'article du *Canard Enchaîné*. Afin de mieux saisir la réalité de l'économie monastique, il faut pouvoir distinguer les problématiques intrinsèques à l'économie monastique – celles qui lui sont constitutives quels que soient le lieu ou l'époque – et les structures contingentes, propres à la société dans laquelle elle se développe. Dans ce but, je mettrai à profit deux types de comparaison. La première sera historique pour tenter de mettre à jour en quoi la modernité surdétermine et transforme les tensions que le monachisme a toujours rencontrées. La deuxième sera une comparaison européenne pour discerner les différences qu'induit le contexte social et économique dans lequel se trouve le monastère. Celui-ci n'est pas totalement imperméable à l'environnement qui l'entoure en dépit de son extramondanité théorique. Pour entrer dans ce monde peu exploré par les sciences économiques et sociales – au moins pour ce qui concerne le monachisme contemporain – je me propose de parcourir l'Europe des monastères à travers quatre pays : la France, l'Italie, l'Allemagne et la Belgique. Le référentiel de la comparaison sera la France car elle est en effet le pays pour lequel je dispose de données les plus riches, collectées à l'occasion de travaux précédents, en maîtrise et en master 2. L'Italie sera le deuxième pilier de la comparaison. Il est en effet intéressant de confronter la France, l'un des pays les plus sécularisés d'Europe, championne de la laïcité et de la suppression des monastères, avec un pays dont l'attachement constant à la religion et à la vie religieuse est un trait culturel majeur. Ayant vécu en Italie un an et demi dans le cadre de

²⁰ H. Michause, *The influence of Prophecy in the late Middle Ages* cite in E. Bloch, *Le Principe espérance*, nrf, Gallimard, Paris, 1976

²¹ M. Reeves cité par E. Bloch, *Le Principe espérance*, nrf, Gallimard, Paris, 1976

la cotutelle, il a été possible d'approfondir l'analyse du contexte politico-religieux italien²². La Belgique et l'Allemagne, dont les cas ont été moins approfondis, permettront d'ouvrir la comparaison et de déjouer l'écueil des oppositions simplistes que suggère le rapprochement des deux structures très distinctes.

A ma connaissance, la littérature italienne ne compte pas de nouvelles ou de romans contant les mésaventures économiques des moines. Serait-ce qu'elles sont absentes ou plutôt, qu'elles se posent différemment ? Une solution à cette diversité de structure pourrait découler d'une règle organisationnelle distincte selon le pays or, la majorité des monastères suivent la même règle, à savoir celle de saint Benoît, ou celle du carmel. Si l'éclaircissement ne se trouve pas en interne, alors faut-il le chercher à l'extérieur du monastère, autrement dit dans la société ou l'Etat dans lequel il se trouve. En effet, le statut juridique et fiscal accordé aux congrégations ouvre déjà le champ de disparités notables entre ces pays. L'assignation des moines aux cotisations sociales, l'exemption de certaines taxes du fait de leur statut de religieux changent passablement la donne pour la construction de l'économie globale du monastère. Ce point devra être examiné de près, néanmoins, certaines divergences fondamentales apparaissent d'entrée de jeu. Les moines français sont alignés sur le régime fiscal commun, même s'ils ont une caisse de sécurité sociale spécifique, ils doivent cotiser, s'acquitter des impôts sur les sociétés ou sur les associations non lucratives selon leur statut juridique, sans que l'état religieux les dispense de quoi que ce soit. En revanche, les moines italiens bénéficient d'un traitement particulier : ils sont exempts notamment de la taxe d'habitation qui pèserait lourdement sur eux compte tenu de la dimension de leurs bâtiments, et ne sont pas assujettis aux cotisations sociales. La comparaison européenne permettra donc de comprendre les disparités dans les économies monastiques selon le statut social, économique et fiscal accordé aux moines. Les disproportions budgétaires sont énormes en effet, entre une communauté italienne exonérée d'impôts et de cotisations sociales, mais qui reçoit néanmoins une pension de l'Etat et une communauté française qui doit faire face aux cotisations et divers impôts. A titre d'exemple, dans une communauté bourguignonne, les cotisations représentent 11% du poste des débits et les impôts (pour la seule communauté, sans compter les activités économiques), 2%. Les quatre pays étudiés fonctionnent sur un principe de reconnaissance des congrégations comme associations, les communautés peuvent être désormais reconnues par l'Etat²³. En France, cette reconnaissance n'est pas obligatoire, toutes les communautés ne le sont pas, cependant la Conférence des Supérieurs Majeurs les enjoint à le faire pour entrer le plus possible dans la légalité.

²² Ne serait-ce que regarder le journal télévisé de la RAI montre l'intégration réciproque de la religion et de la société, car il est souvent fait appel à l'avis d'un prêtre ou évêque sur la politique et les nouvelles de l'Eglise, du Vatican plus particulièrement sont quasi quotidiennes.

²³ L'ouverture des processus de reconnaissance légale ne date que du début du XX^{ème} siècle.

Cette thèse se propose donc d'étudier les économies de ces pays compte tenu des différents socles structurels et légaux qui les constituent.

Etudier les changements éventuels du monachisme dans la modernité implique de prendre en compte l'influence de la sécularisation sur la vie religieuse extramondaine. Par ce concept, j'entendrai principalement le retrait de la religion comme fondement de la société et de référentiel actionnel des individus, et par conséquent sa mise au rang de la sphère privée. Non seulement, le recul de la pratique religieuse traditionnelle peut avoir pour conséquence un moindre intérêt porté par la société aux monastères pour leur fonction religieuse, mais encore la différenciation des sphères dans la société entraîne des évolutions du statut de la vie consacrée dans la société.

Les quatre pays retenus pour la comparaison présentent en effet des structures très inégales quant à la place de la religion catholique et au niveau de pratique religieuse. Un peu moins de la moitié de la population se considère catholique en Belgique et en France, contre seulement 32% des Allemands (40% se disent protestants) et 81% des Italiens²⁴. La place plus ou moins monopolistique de la religion catholique a évidemment des conséquences sur la manière dont est perçue la vie consacrée, mais aussi sur le dynamisme interne de la vie monastique. On peut ainsi supposer une corrélation positive entre le niveau de pratique religieuse et la fréquentation des monastères. Pour la pratique, les écarts se creusent encore plus : seul 12% des Français pratiquent une fois par mois, contre 28% des Belges, 30% des Allemands et 54% des Italiens. Selon P. Bréchon, « l'Allemagne reste un pays où les grandes institutions religieuses entretiennent des liens organiques avec l'Etat. Le mouvement de désaffiliation y est relativement limité et la fréquence de la pratique, un peu supérieure à la moyenne européenne. »²⁵ Italie est le deuxième pays européen, après l'Irlande au score exceptionnellement élevé (67%) mais sans doute intervient-il des questions identitaires autres que purement religieuses, à avoir le niveau de pratique le plus élevé. La situation des communautés religieuses se ressent nécessairement de la place différente de la religion dans la société. Un écart de pratiquement 50 points entre l'Italie et la France dans la croyance en un Dieu personnel laisse présumer logiquement une divergence notable de perception vis-à-vis de ceux qui ont consacré entièrement leur vie à ce Dieu personnel. En effet, l'Italie et la France, piliers historiques de la catholicité européenne dans la dispute du Saint-Siège, malgré un nombre pratiquement identique de baptisés, présentent des divergences importantes concernant la présence de l'institution religieuse. Le maillage des paroisses est beaucoup plus serré en Italie qu'en France, où le manque de prêtres oblige à réduire la fragmentation du territoire religieux. En France « le nombre des paroisses a été réduit de près d'un tiers entre 1980 et 1993 », « au prix d'une adaptation qui suppose pour les

²⁴ Ces chiffres et les suivants sont issus de l'Enquête Européenne sur les Valeurs de 1999, résultats systématisés par P. Bréchon, in *La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes*, Social Compass, 2009, 56, p.163-170

²⁵ Bréchon, id., p.171

pratiquants de s'affranchir parfois de la présence du prêtre lors de l'office dominical »²⁶. Elle possède en effet seulement 98 diocèses contre 228 en Italie, et 19 087 paroisses contre 25 702 en Italie. « The ratio of baptized Catholics to parishes is almost identical in the two country, but France differs from Italy in the particular smaller number of priests (approximately half the number of the Italian clergy), as well as the differences in how they are used in pastoral activities, and a smaller presence of baptized Catholics. In this context, the French church uses 37 per cent of the diocesan clergy in the regular management of a parish, while it uses 53 per cent of the clergy in the flexible administration of more than one parish. »²⁷ Mais surtout, l'Eglise est beaucoup plus présente en Italie dans le secteur social, possédant encore de nombreux hôpitaux, écoles, maisons de retraite, etc. Ainsi, « the church in Italy is much more than a historical memory, a heritage of the past. Priests, bell towers, churches and religious institutions are not merely components of the panorama of Italian folklore; they are also integral and structural elements of the prevailing social relationships »²⁸ tandis qu'en France, « l'Eglise fait partie des institutions dont le niveau de confiance n'est pas très élevé »²⁹. Ces quatre pays présentent donc des situations religieuses suffisamment hétérogènes pour enrichir chacun la comparaison par leur culture monastique propre.

Source intarissable d'enrichissement pour l'étude d'un objet, la méthode comparative engendre cependant de nombreuses difficultés pour un travail limité dans le temps comme l'est une thèse de doctorat. Pour mettre à profit de manière plus fructueuse cette comparaison, il m'eût fallu connaître parfaitement les données historiques et sociologiques de l'état des religions dans chacun des quatre pays étudiés ; ce que je n'ai pas réussi à faire. De même, la comparaison historique pourrait être encore plus poussée pour mieux saisir les points d'inflexion dans l'évolution de l'économie monastique. Mais n'étant pas historienne, il m'a été difficile de sélectionner les données dans le foisonnement d'études antiques et médiévales, et de synthétiser une histoire longue de 1 500 ans. Si le dialogue avec l'histoire est nécessaire au sociologue, il le met cependant dans l'embarras de se trouver devant une abondance de ressources, dont il n'est pas spécialiste. Je possède cependant, grâce à mes enquêtes, des données sur l'histoire de chaque monastère étudié, que je n'ai malheureusement pratiquement pas utilisées car cette thèse ne pouvait couvrir tous les champs. Mais il serait possible, par la suite, de prendre un ou deux cas et de reconstituer l'histoire économique jusqu'à l'aujourd'hui pour mieux comprendre les enchaînements logiques qui ont amené à la situation actuelle. Vaste champ de recherche, l'économie des monastères, qui met nécessairement en lien avec les autres dimensions de la vie monastique, nécessiterait beaucoup plus

²⁶ Denis Pelletier, *Les catholiques en France depuis 1815*, La Découverte, « Repères », Paris, 1997, p.106

²⁷ Franco Garelli, *The public relevance of the Church and Catholicism in Italy*, *Journal of Modern Italian Studies*, 12 (1), 2007, p.19

²⁸ Garelli, id, p.9

²⁹ Pierre Bréchon, « Une image des Eglises en demi-teinte », p.233, in Bréchon, Tchernia, *La France à travers ses valeurs*, Armand Colin, Paris, 2009

d'années et beaucoup de plus de pages d'écriture pour parvenir à une compréhension intégrale de ce monde particulier. Mais ces limites ne sont qu'une porte ouverte sur des recherches futures...

Ces interrogations sur le monachisme actuel, et plus particulièrement sur le travail et l'économie, ne peuvent trouver leur réponse qu'en franchissant le mur d'enceinte des monastères. Pour savoir comment les moines vivent le travail aujourd'hui, il est indispensable de rencontrer « ces habitants de la 'forteresse' »³⁰. Cette question de la position vis-à-vis de l'objet se pose avec plus d'acuité pour les « groupements d'intensité religieuse »³¹ qui sont *a priori* fermés à toute personne n'ayant pas les critères religieux correspondants. Ainsi que le remarque J. Séguy, à propos de son livre sur la vie consacrée, S. Abbruzzese, a choisi de demeurer à la porte des monastères, adoptant un point de vue essentiellement historique. Mais « le problème d'une science de l'extérieur et d'une connaissance de l'intérieur [...] ne trouve pas sa solution dans le seul fait, pour le chercheur, de se situer ostensiblement à l'extérieur... et d'hésiter – si c'est le cas – devant une porte »³². Mon choix a donc été de franchir cette porte pour rencontrer les virtuoses et d'aller le plus loin qu'on m'invitait, sans pour autant forcer les portes qui m'étaient refusées. Contrairement à ce que m'avait conseillé une enseignante en maîtrise, je n'ai pas trouvé pertinent d'oser l'observation participante incognito, me faisant passer pour novice pendant six mois. Un problème déontologique dans l'honnêteté vis-à-vis de l'objet se posait alors à mes yeux. D'autre part, il n'est pas certain que ce qui m'a été révélé en ma qualité de scientifique me l'aurait été en tant que (fausse) novice. L'appréhension du terrain est donc une question récurrente en sociologie qualitative, et qui se renforce dans le cas de milieux fermés dans leur essence et dont les critères d'accès ne peuvent être inventés.

L'arrivée au monastère

La première étape de l'enquête, qui n'est pas la moins difficile, consiste à arriver jusqu'au monastère, une fois passée l'épreuve déterminante de l'acceptation. Plus qu'une seule décision rationnelle et réfléchie, le choix des monastères a été conditionné par la sentence d'acceptation ou de refus de la part des moines. En règle générale, la porte des monastères masculins ne me fut pas trop difficile d'accès, un coup de téléphone ou un courriel ont suffi la plupart du temps, parfois une lettre manuscrite. La seule difficulté a été celle de la perception du temps par les moines : il m'est arrivé d'obtenir des réponses positives plusieurs mois plus tard, alors que je pensais devoir renoncer à ce monastère vu les contraintes de mon programme de thèse. Pour les moines, le temps n'a pas la même valeur, ainsi que l'a expérimenté le réalisateur, Philip Gröning du film *Le Grand Silence*

³⁰ Jean Séguy, *Groupements volontaires d'intensité religieuse dans le christianisme et l'islam*, Archives de Sciences Sociales des Religions, 1997, 100/1, p.50

³¹ Séguy, id., p.50

³² Séguy, id., p.50

accepté à venir tourner ce film dix ans après avoir présenté son projet à la communauté. Fort heureusement pour moi - et pour ma thèse - cette attente n'a jamais excédé six mois !

En revanche, l'accueil dans un monastère féminin est beaucoup plus délicat. Déjà pour mon travail de maîtrise, il m'avait fallu contacter pas moins de six monastères avant d'obtenir une réponse positive. Les raisons du refus étaient diverses : mauvaise période (accélération de la production de chocolats avant les fêtes), difficultés de la communauté, non intérêt selon elle à ce que je vienne l'étudier, etc. Ainsi que me l'a avoué par la suite une sœur de Kergonan, ma qualité d'étudiante en sociologie-économie à Nanterre a pesé en ma défaveur à cause de la réputation anticléricale de cette université. Pour l'enquête de thèse, les réponses se sont aussi faites rares. En Italie, je n'ai eu de réponse d'aucun monastère de moniales. Ce contraste entre monastères féminins et masculins peut trouver deux explications : d'une part, leur clôture beaucoup plus stricte les oblige à réduire leurs relations avec l'extérieur, d'autre part, ayant une économie souvent moins performante que celle des moines et moins intégrées dans les réseaux du monde, elles étaient moins intéressées par le sujet de mon étude et beaucoup plus méfiantes à son égard.

L'échantillon de monastères étudiés présente de ce fait une réelle disproportion entre monastères féminins et masculins puisque je n'ai pu étudier que deux monastères féminins. Toutefois, l'objectif étant d'étudier l'intégration de l'économie dans la vie religieuse, il est plus pertinent de se rendre dans les monastères dynamiques. Or, les monastères masculins correspondront mieux à cette caractérisation. Cependant, même si les communautés prises comme exemple ont pour la plupart une économie relativement compétitive, cela ne doit pas occulter le fait que ce n'est pas le cas du monde monastique en général. Les disparités sont grandes entre les communautés qui vivent la réussite économique comme une crise et celles qui ont besoin de l'aide des autres monastères pour survivre. Dans le choix des monastères, j'ai misé, autant qu'il m'a été possible, sur la diversification des régions d'appartenance (voir carte p.26).

Enfin, avant de pouvoir réellement enquêter au monastère, il faut aussi, de manière tout à fait pragmatique, pouvoir y parvenir, géographiquement parlant. Les monastères sont en effet des lieux retirés loin des gares et mal desservis par les transports publics. Si ces voyages sont anecdotiques, ils montrent cependant que l'éloignement des monastères n'est pas seulement métaphorique. Au regard de l'attrait actuel pour les séjours ou visites des monastères, il est intéressant de constater qu'il faut réellement le désirer pour y arriver. Il n'est pas rare que les abbayes se trouvent dans un endroit reculé dans lequel il faut se rendre exprès, la Pierre-qui-Vire dans la forêt du Morvan ou Camaldoli dans les montagnes de Toscane en sont des exemples. L'isolement des monastères est donc bien réel : lors de mon séjour à Camaldoli (fin mars 2007), il a neigé sans discontinuer pendant trois ou quatre jours, empêchant les moines de descendre à l'entreprise agricole en aval, et de monter en voiture à l'*eremo* en amont.

Un monde parfois secret

Le monde monastique est un monde secret. Tout ce qui se passe derrière les hauts murs de la clôture ne doit pas être divulgué à la curiosité du monde. Par conséquent, certaines informations utiles ne m'ont pas été rendues accessibles. On trouvera malheureusement dans cette étude beaucoup moins de chiffres pour l'Italie que pour les trois autres pays puisqu'il n'y a qu'au monastère de Camaldoli que j'ai pu obtenir quelques pourcentages, par l'économe laïc. Ailleurs, même si la relation avec les moines était parfois très bonne, je n'ai pu avoir aucun chiffre. Sans doute l'histoire religieuse en est-elle en partie responsable. Les congrégations françaises ayant subi la révélation publique de leurs biens lors de l'affaire du « milliard des congrégations », elles considèrent désormais la transparence comme un gage de probité. En revanche, les religieux italiens qui n'ont pas vécu ce genre de situation, craignent sûrement qu'une telle révélation entraîne des conséquences similaires à celles de la France. En outre, les moines italiens n'étant pas tenus par la loi de dévoiler l'état de leurs finances, contrairement aux congrégations reconnues en France, n'y sont pas habitués et craignent sans doute les réactions face à la vérité de leurs revenus.

Autre endroit inaccessible et secret : la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique au Vatican. Avant de partir pour un séjour d'étude à Rome, j'avais envoyé plusieurs courriels aux responsables et secrétaires de cette congrégation sans obtenir aucune réponse. Une fois à Rome, je décidai de m'y rendre. Quand je suis arrivée, le secrétaire, très aimable, m'appela « *sorella* » et me demanda ce que je désirais. Quand je lui répondis que je n'étais pas religieuse mais sociologue, les choses furent moins faciles... Il appela une sœur responsable d'un bureau qu'il m'expliqua que non seulement, je ne pouvais voir personne, mais qu'en outre, on ne me dirait rien, car le fonds documentaire de la congrégation reste secret. Enfin, elle me dit : « Moi aussi je suis sociologue et je peux vous dire qu'on ne base pas une recherche sur un entretien, ce n'est pas intéressant, ce n'est pas scientifique, etc. » Néanmoins, elle me conseilla d'aller au Service de la Statistique au Palais du Vatican où, quelques couloirs et quelques gardes suisses plus tard, je fus très bien reçu par le laïc statisticien. Mais en réalité, l'Eglise ne possède que très peu de chiffres sur les monastères (uniquement la population, par ordre et statut, novice, ordonné, etc.), et encore moins sur leurs dimensions matérielles.

La situation d'entretien

La technique d'entretien adoptée fut celle de l'entretien semi-directif, car chaque moine étant interrogé pour sa fonction propre, différente pratiquement pour chacun, une grille d'entretien fermée n'aurait pas été pertinente. De plus, l'entretien semi-directif, avec cependant quelques questions récurrentes propres à la comparaison, a permis de laisser la discussion s'orienter vers des domaines

insoupçonnés. L'entretien directif permet de répondre à des questions et de vérifier des hypothèses, tandis que l'entretien semi-directif permet de découvrir des éléments inconnus, ce qui est requis dans le cadre d'un terrain encore peu visité. La langue a toujours été celle du pays, français, allemand et italien, cette dernière ayant été apprise en vue de ces enquêtes et du séjour dans le pays de cotutelle. Il n'y a qu'en Flandre où les personnes rencontrées ont accepté de parler français puisque je ne parle pas flamand. Néanmoins, pour une facilité de lecture, tous les entretiens sont traduits en français.

L'enquête à Tamié, en début de troisième année de doctorat, a été une expérience marquante avec la sensation très nette d'être parvenue à la fin de l'enquête de terrain. En effet, au fil des entretiens - où j'ai certes appris des éléments nouveaux car chaque monastère est unique - s'est imposée l'impression de ne pas découvrir de choses essentielles nouvelles et d'être arrivée à cerner la réalité de l'économie monastique en France. Une enquête supplémentaire n'aurait pas changé le cours de la recherche.

Les entretiens se sont déroulés la plupart du temps en tête-à-tête, hormis un avec deux moines simultanément à Camaldoli car tous deux travaillaient ensemble pour un projet de solidarité, et plusieurs autres se sont fait en présence du frère hôtelier qui m'accompagnait à tous les entretiens. Son rôle de guide m'était en effet indispensable pour ne pas me perdre dans le dédale de couloirs, et étant lui-même sociologue, les entretiens l'intéressaient sans doute. Il lui est donc parfois arrivé d'intervenir.

Le lieu de la rencontre est significatif de l'ouverture de la communauté sur l'extérieur et au statut d'une conversation sur la réalité matérielle dans la communauté. Quatre grands lieux d'entretien différents peuvent être recensés : le bureau (de l'économe par exemple), le lieu de travail (atelier, magasin, etc.), le parloir (pièce avec des chaises et des tables prévue pour les rencontres), et enfin, un quatrième lieu qui est le même, théoriquement, que le précédent, à savoir le parloir, mais qui se trouve être très différent dans sa configuration et la situation d'interaction qu'il entraîne lorsqu'il est équipé en son milieu d'une grille qui sépare la pièce en deux, matérialisant ainsi la clôture. Une chaise est installée de chaque côté de la grille qui se trouve sur un muret de moins d'un mètre de haut, servant de tablette entre la moniale et celui qu'elle reçoit. Dans les deux monastères de moniales visités, tous les entretiens sauf une exception à Saint-Michel (dans le magasin), ont eu lieu dans un parloir, à la grille. Au Carmel cependant, les sœurs ouvraient une fenêtre aménagée dans la grille pendant l'entretien et la refermaient en partant. L'interaction ne sera en effet pas la même lorsque l'on parle d'économie dans un bureau équipé de plusieurs ordinateurs que le moine sort à l'occasion pour étayer son propos, que dans un parloir où la réalité économique semble très loin et où, pour avoir des chiffres ou d'autres documents que la sœur veut donner, il faut souvent attendre le prochain entretien. Les visites hors parloirs, dans les ateliers ou bureau des moines, m'ont aussi

permis de découvrir des lieux du monastère auxquels les visiteurs n'ont habituellement pas accès. J'ai ainsi pu constater le niveau élevé d'accès aux outils technologiques dans les bureaux des économes. J'ai même été étonnée de la fréquence des coups de téléphone que les moines recevaient pendant les entretiens : jusqu'à trois ou quatre fois par heure, preuve de la relative extramondanité d'aujourd'hui et de l'ouverture permise par les moyens de communication.

Le séjour au monastère

Les enquêtes de terrain en monastère ne se sont pas bornées aux entretiens. Lorsqu'elles étaient possibles, les visites des ateliers ou de la ferme étaient très enrichissantes, de même que les discussions informelles vécues à ces occasions. Sans qu'il s'agisse réellement d'observation participante, le séjour à l'hôtellerie monastique a aussi pleinement fait partie de l'enquête. Vivre au monastère permet de comprendre bien des éléments sinon inintelligibles, et je ne peux pas parler précisément des monastères dans lesquels je n'ai passé qu'une journée. Outre le fait que l'on peut y comprendre le fonctionnement de l'hôtellerie, on peut aussi mieux saisir l'organisation de la vie monastique, avec la succession des temps de prière, rencontrer les moines de manière informelle, et passer du temps d'observation au magasin. Les interactions avec les hôtes de l'hôtellerie, souvent aux repas, ont été aussi très fructueuses, non seulement pour comprendre la vision que les laïcs ont d'un monastère et les raisons qui les poussent à s'y rendre, mais surtout, pour apprendre de multiples choses sur la communauté que les habitués de l'hôtellerie connaissent lorsqu'ils y viennent depuis parfois trente ans, et que les moines ne disent pas. Si le séjour à l'hôtellerie est en marge du champ réel de recherche, elle est aussi un poste d'observation idéal sur la vie du monastère. Ces séjours m'ont aussi permis de maximiser le nombre d'entretiens avec les moines, et de passer du temps à la bibliothèque – sauf en France, où elle ne m'était pas accessible. Les enquêtes n'ont pas outrepassé cinq jours par abbaye, parfois moins, car les fortes demandes de séjour en hôtellerie me permettaient rarement de pouvoir y rester la fin de semaine.

Enquêtes hors des monastères

Parallèlement aux enquêtes dans les monastères, des entretiens ont été menés auprès de laïcs ayant un lien, soit directement avec la vie monastique, soit avec l'économie monastique. J'ai ainsi rencontré les responsables de Vassal Paris, petite entreprise qui fournit les plus grands restaurants parisiens (le *Lutécia* par exemple), achetant elle-même certains de ses produits dans des monastères. A deux reprises, je me suis aussi rendue au magasin parisien de l'*Aide au Travail du Cloître* pour y rencontrer une laïque. Ces magasins aident la commercialisation de vente d'objets monastiques, surtout de communautés féminines qui ont peu de possibilités d'extension du commerce du fait de la clôture. Les magasins des Fraternités Monastiques de Jérusalem à Paris et Florence ont aussi fait

l'objet d'une enquête. Enfin, lors du travail de maîtrise, grâce à la recommandation du frère économe de Saint-Wandrille, j'avais aussi pu obtenir un entretien avec leur expert comptable de la KMPG de Rouen. Son avis extérieur de laïc a été très profitable au cadrage des données.


Le monachisme ayant été peu étudié par la sociologie, il est essentiel de commencer par construire, de manière idéal-typique ce système particulier. Je mettrai largement à profit au cours de l'étude la méthode de l'idéaltype qui consiste, selon M. Weber, « à accentuer certains traits donnés de façon diffuse dans la vie civilisée moderne, matérielle et spirituelle, pour les assembler en un tableau idéal non contradictoire, à l'effet de notre investigation. »³³ Je pourrai ensuite me pencher sur l'histoire du monachisme pour voir comment s'est posée, au cours des quinze siècles de vie monastique, la problématique du travail et de l'économie. Le projecteur sera tourné plus particulièrement sur le monachisme des origines et du Moyen Age car il existe malheureusement peu d'études pour les autres époques. Ces témoignages historiques constitueront un étalon sur lequel évaluer par la suite les évolutions liées à la modernité.

De là, je pourrai entrer dans le cœur même du sujet, autrement dit, comprendre les stratégies de recomposition mises en œuvre par les moines actuellement pour intégrer l'économie à la vie monastique. Malgré cela, il demeure cependant certaines lignes de tension jamais complètement résolues, qui obligent les moines à de constants arbitrages.


Bien qu'étant un système total visant l'indépendance de la société, le monastère n'est pas un îlot préservé de toute évolution extérieure. Le monachisme ne se limite pas à l'enceinte stricte de la clôture, et notamment pour l'économie, il a besoin de communiquer avec la société qui l'entoure. Il faudra alors évaluer l'influence d'une société donnée sur l'élaboration de l'économie monastique. Les interactions entre la société et les moines se trouvent justement réactualisées dans un nouvel attrait identifié pour les séjours en monastère ou les produits monastiques. En présence de ces recompositions croisées du champ religieux traditionnel en général - y compris l'institution ecclésiale - et des monastères en particulier, on pourra alors identifier le rôle redéfini des moines dans la modernité religieuse.


³³ M. Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p.183


Fiche d'identité de chacun des monastères étudiés

ABBAYE DE SAINT-WANDRILLE		
Pays	France	
Région	Normandie	
Ordre	Bénédictins	
Congrégation	Solesmes	
Date de fondation	649	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	50	
Activités économiques	Microcopie	
Date de l'enquête	Novembre 2004	


ABBAYE SAINT-MICHEL DE KERGONAN		
Pays	France	
Région	Bretagne	
Ordre	Bénédictines	
Congrégation	Solesmes	
Date de fondation	1898	
Genre de la communauté	Féminin	
Nombre de moniales	20	
Activités économiques	production d'engrais biologique, gâteaux d'épeautre, tableau de saint sur bois,	
Date de l'enquête	février 2005	Photo site du diocèse de Vannes


ABBAYE SAINTE-MARIE DE LA PIERRE-QUI-VIRE		
Pays	France	
Région	Bourgogne	
Ordre	Bénédictins	
Congrégation	Subiaco	
Date de fondation	1850	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	55	
Activités économiques	fermeture des Editions Zodiaque en 1999, depuis : sérigraphie, poterie, taille de pierre, vente par correspondance des produits Chantelle, ferme biologique (fromage)	
Date de l'enquête	Novembre 2005 et mars 2006	

CARMEL D'ANGERS		
Pays	France	
Région	Anjou	
Ordre	Carmel	
Congrégation	Carmel de France	
Date de fondation	1626	
Genre de la communauté	Féminin	
Nombre de moniales	21 (dont 3 tourières)	
Activités économiques	Hosties, bougies décorées	
Date de l'enquête	Juin 2008	

ABBAYE DE TAMIE		
Pays	France	
Région	Savoie	
Ordre	Trappistes	
Congrégation		
Date de fondation	1133 (1860)	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	30	
Activités économiques	Fromage	
Date de l'enquête	Octobre 2008	

MONASTERO DI MURI-GRIES		
Pays	Italie	
Région	Haut-Adige	
Ordre	Bénédictins	
Congrégation	Autrichienne	
Date de fondation	1845	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	13	
Activités économiques	Vins, jardinerie	
Date de l'enquête	Janvier 2007	

ABBAZIA DI NOVACELLA		
Pays	Italie	
Région	Haut-Adige	
Ordre	Augustiniens	
Congrégation		
Date de fondation	1142	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	8	
Activités économiques	Internat, formation pour adulte, viticulture, agriculture	
Date de l'enquête	Mars 2007	

ABBAZIA SANTA-MARIA ASSUNTA DI PRAGLIA		
Pays	Italie	
Région	Vénétie	
Ordre	Bénédictins	
Congrégation	Subiaco	
Date de fondation	1123	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	40	
Activités économiques	reliure, herboristerie, cosmétique, miel	
Date de l'enquête	Février 2007	

MONASTERO DI CAMALDOLI

Pays	Italie
Région	Toscane
Ordre	De Saint Benoît
Congrégation	Camaldules
Date de fondation	1124
Genre de la communauté	Masculin
Nombre de moines	42
Activités économiques	ferme biologique, vins, liqueurs, herboristerie, cosmétique
Date de l'enquête	Mars 2007



ABBAZIA DI FARFA

Pays	Italie
Région	Sabine
Ordre	Bénédictins
Congrégation	Mont-Cassin
Date de fondation	554
Genre de la communauté	Masculin
Nombre de moines	8
Activités économiques	Principalement activités culturelles
Date de l'enquête	Mars 2007 et juin 2007




KLOSTER PLANKSTETTEN

Pays	Allemagne
Région	Bavière
Ordre	Bénédictins
Congrégation	Bavaroise
Date de fondation	1129
Genre de la communauté	Masculin
Nombre de moines	17
Activités économiques	Ferme, boucherie, boulangerie, restaurant,
Date de l'enquête	Décembre 2007



ABBAYE DE WESTMALLE		
Pays	Belgique	
Région	Flandres	
Ordre	Trappiste	
Congrégation		
Date de fondation	1804	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	25	
Activités économiques	brasserie, ferme (fromage)	
Date de l'enquête	janvier 2008	

ABBAYE DE MAREDSOUS		
Pays	Belgique	
Région	Wallonie	
Ordre	Bénédictins	
Congrégation	Beuron	
Date de fondation	1881	
Genre de la communauté	Masculin	
Nombre de moines	35	
Activités économiques	hôtellerie, cafétéria, collège, brasserie, fromagerie,	
Date de l'enquête	janvier 2008	

Répartition géographique des monastères visités

 Communauté du Carmel	 Novacella 39040 Varna BZ, Italie
 Abbaye Saint-Martin de Mondaye 14250 Juaye-Mondaye	 Camaldoli Poppi AR, Italie
 Abbaye de la Pierre-qui-Vire 89630 Saint-Léger-Vauban	 Abbazia Di Praglia
 Abbaye de Saint-Wandrille de Fontenelle 76490 Saint-Wandrille-Rançon	 Farfa 02032 Fara in Sabina RI, Italie
 Abbaye des Bénédictines Saint-Michel de Kergonan 56340 Plouharnel	 Westmalle 2390 Malle, Belgique
 Abbaye de Tamié	 Maredsous 5537 Anhée, Belgique
 Bozen BZ Italie	 Plankstetten 92334 Berching, Allemagne



Image 1 : Carte de répartition des monastères visités (Googlemap)

PARTIE I.

QU'EST-CE QU'UN MONASTERE ?

CADRE THEORIQUE ET HERITAGE HISTORIQUE DES MONASTERES

CHAPITRE 1 : CONSTRUCTION DU MONASTÈRE COMME OBJET SOCIOLOGIQUE

1. LA FAIBLESSE DE LA SOCIOLOGIE DU MONACHISME

Les exploits économiques des moines du Moyen Âge ont passionné les historiens, mais ne semblent pas avoir attiré beaucoup l'attention des sociologues. Des rayons entiers de bibliothèques racontent la richesse des moines, leurs découvertes agricoles, leur pouvoir financier par des auteurs tels que J. Leclercq, J. Le Goff ou encore G. Duby, dont la vision historique sera d'un grand recours pour comprendre la période contemporaine. Malheureusement, si l'on compte à foison les études d'histoire médiévale, les époques postérieures ne paraissent pas avoir éveillé autant l'intérêt des historiens. La plus tardive que nous ayons est celle de B. Delpal sur la chocolaterie d'Aiguebelle de fin du XIX^{ème} siècle au début du XX^{ème}.

Le contraste avec la sociologie est flagrant car les études de l'économie des monastères d'un point de vue sociologique sont quasi totalement absentes, à l'exception des considérations capitales de Max Weber sur l'ascèse extramondaine et son économie, mais les exemples qu'il retient ne vont pas au-delà de la Renaissance. Il semble enfin que la question de la vie matérielle des monastères ait complètement été évacuée en France depuis les suppressions des congrégations et les scandales liés à la richesse des religieux. Ces événements ont éludé la question de la vie économique des monastères, comme si les moines n'avaient plus aujourd'hui d'activité économique. Pourtant, les questions liées à la tension entre religion et économie reviennent en force dans les monastères depuis les années 50. L'impression de silence de la part des moines, silence économique notamment, s'estompe ces dernières années avec un nouvel engouement identifié pour les projets alternatifs, dont la consommation. D'où mon intérêt pour ce champ encore vierge de recherche.

Malgré l'absence d'une sociologie de l'économie monastique, certains auteurs ont travaillé à la fondation d'une sociologie de la vie consacrée. J. Séguin en est l'un des pères fondateurs, dont l'article sur l'utopie monastique a été une pierre angulaire de ma réflexion. Salvatore Abbruzzese est quant à lui l'auteur d'un ouvrage intitulé « Per una sociologia della vita consacrata » ; son approche socio-historique permet de retracer l'évolution complète de la vie consacrée. La recherche bibliographique a aussi mis à jour un ouvrage de sociologie proprement dite du monachisme, *Soziologie des Mönchtums*, écrit par un autrichien en 1920. Toutefois, pour tout enrichissante qu'elle soit, cette étude provient en réalité de l'intérieur de l'objet car l'auteur est lui-même moine bénédictin. Du fait de cette carence, une conceptualisation de la réalité monastique s'impose comme première étape de cette étude.

Plus largement, cependant, la sociologie des religions fait état d'une discrète et pourtant bien existante, sociologie des ordres religieux. Celle-ci ne se confond pas totalement, selon moi, avec les types d'études de J. Séguin ou S. Abbruzzese sur le monachisme, car elle aborde principalement l'ordre par ses caractéristiques institutionnelles, et dans ses rapports à l'Eglise et à l'Etat. Ainsi, M. Hill conçoit-il l'ordre comme « une secte dans l'Eglise »¹. P-A. Turcotte et E.K. Francis sont aussi des auteurs essentiels de cette sociologie des ordres religieux qui s'est beaucoup plus implantée outre-Atlantique que sur le vieux continent. Cette sociologie aborde la réalité de la vie religieuse de manière macroscopique, sans s'enfoncer véritablement dans la vie quotidienne des communautés et des individus qui les composent. Elle est par ailleurs une sociologie plus historique que contemporaine, ainsi l'étude principale de M. Hill concerne les congrégations anglaises du XIX^{ème} siècle², et E.K. Francis construit sa typologie à partir d'exemples historiques³, et ceci le plus souvent, de manière diachronique. Les études sur la période contemporaine sont cependant présentes mais s'intéressent plus aux ordres apostoliques que contemplatifs. P. Wittberg par exemple s'est intéressée de près à la vie religieuse féminine aux Etats-Unis⁴. Cette sociologie constitue cependant, notamment par les typologies qu'elle propose, un cadre conceptuel utile pour définir le statut particulier des groupements de virtuoses dans la société.

Une sociologie du monachisme serait par contraste une sociologie qui, plus particulièrement dans le champ de la vie contemplative, étudierait son fonctionnement interne et ses rapports à

¹ Michael Hill, *Typologie sociologique de l'ordre religieux*, *Social Compass*, 18, 1971/1, p.50

² Michael Hill, *The Religious Orders, A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the nineteenth-century Church of England*, Heinemann Educational Book, Londres, 1973

³ E.K.Francis, *Toward a Typology of Religious Orders*, *The American Journal of Sociology*, Vol.55, 5, mars 1950, p.437-449

⁴ Voir par exemple Patricia Wittberg, *From piety to professionalism and back ? Transformations of organized religious virtuosity*, Lexington, 2006

la société. Les motivations des individus consacrés - et non pas seulement les objectifs ultimes de l'institution - serait une part essentielle de ce champ sociologique. Les règles et constitutions posent des idéaux dont il faut ensuite étudier l'application concrète dans des cadres temporels et sociaux précis. Les moines, et non pas seulement l'institution monastique, seraient donc au centre d'une sociologie du monachisme.

Etudier l'économie des monastères peut avoir deux buts distincts : étudier une économie alternative, et étudier les monastères dans la modernité par la porte d'entrée de l'économie. Cette économie, pour tout anecdotique qu'elle puisse paraître, eut pourtant un rôle déterminant pour le développement de l'Occident dans l'agriculture, le savoir pharmaceutique, le commerce, ou encore, pour la fondation du capitalisme. Récemment, le *Monde des Religions*, dans un numéro dédié aux moines a titré un article « Ce que nous leur devons »⁵. En outre, c'est notamment grâce aux moines que le travail a perdu peu à peu sa qualité de *persona non grata* dans la société occidentale. Alors que le *negotium* était fortement dévalorisé au profit de l'*otium*, unique activité valable pour un homme libre, le monachisme a ancré le travail au cœur même de l'identité du moine. Ce rôle capital des moines dans la remise en valeur du travail dans la société occidentale est confirmé par le fait que pratiquement toutes les études de sociologie du travail, adoptant une perspective historique, y font référence, comme un passage obligé. Je peux citer parmi tant d'autres, Dominique Méda, Christian Baudelot ou François Vatin, dont les ouvrages seront utilisés par la suite.

Le nombre des moines en constante décroissance peut faire apparaître leur travail comme une réalité résiduelle de moindre intérêt. Pourtant, selon F. Riva⁶, le monastère est une fenêtre d'observation des évolutions du travail. Sans doute, la forme traditionnelle du travail monastique est-elle mise à mal par la modernité, cependant, cette manière alternative de vivre le travail regagne de l'intérêt aux yeux d'une société qui s'interroge à nouveau, depuis les années 95, sur le bien fondé de la forme moderne du travail⁷, puis sur la possibilité de nouvelles manières de le vivre⁸.

⁵ *Le Monde des Religions*, mai-juin 2009, n°35

⁶ Franco Riva, *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Abbazia San Benedetto, Seregno, 2003

⁷ Voir par exemple, CH. Desjourns, *La France malade du travail*, 1995, J. Rifkin, *La Fin du travail*, 1997, A. Groz, *Métamorphose du travail, crise du sens*, 1988.

⁸ Par exemple : J-L Laville, *Une Troisième Voie pour le travail*, 1999, S. Paugam, *Le Salarié de la précarité, les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, 2000 ou encore, C. Dubar, *Crise des identités et interprétation d'une mutation*, 2000

En effet, l'étude des activités matérielles des communautés monastiques permet d'étudier le fonctionnement-même de ces communautés et leur évolution, car le plus souvent, dans l'histoire, c'est par l'économie que le changement est entré dans les monastères. De plus, l'économie étant le point d'intersection essentiel entre la société et le monde monastique, par les divers échanges qu'elle engendre, elle permet d'appréhender les rapports entre ces deux entités, de collaboration, d'intérêt réciproque ou de méfiance et de secret.

Certes, les monastères ne sont pas en premier lieu des organisations économiques. Ainsi, pour appréhender cette dimension, il faut tout d'abord entrer dans cet univers particulier afin d'en comprendre le fonctionnement général, religieux, avant qu'économique, dépassant l'image romantique des monastères médiévaux. Qu'est-ce donc qu'un monastère, de manière absolue, et plus particulièrement, qu'est-ce qu'un monastère au XXI^{ème} siècle ?

Selon M. Hill, « we may define the religious order as an organization recognized by the church, either centralized and hierarchically governed, or locally governed but bound to uniformity of Rule and observance, of priests, or laymen, or priests and laymen, or laywomen who have committed themselves to the goals of the organization and who live in segregation and community – the degree of which will vary between different orders – and who accept as binding on themselves more exacting moral injunctions than those propounded for the church at large. »⁹ L'ordre religieux est donc une institution qui n'est pas l'Eglise mais qui est reconnue par elle ; en ce sens, il n'est pas une organisation dissidente.

Une approche plus précise du but de ces organisations peut être acquise grâce à la définition du droit canon, car l'objet de recherche se superposera aux circonscriptions faites par les textes canoniques. Ainsi, le droit canon stipule que « la vie consacrée par la profession des conseils évangéliques est la forme de vie stable par laquelle des fidèles, suivant le Christ de plus près sous l'action de l'Esprit-Saint, se donnent totalement à Dieu aimé par-dessus tout, pour que, dédiés à un titre nouveau et particulier pour l'honneur de Dieu, pour la construction de l'Eglise et le salut du monde, ils parviennent à la perfection de la charité dans le service du Royaume de Dieu et, devenus signes lumineux dans l'Eglise, ils annoncent déjà la gloire céleste. »¹⁰ Bien qu'elle s'applique autant aux religieux apostoliques qu'aux moines, cette définition donne un éclairage intéressant et quelques termes peuvent d'ores et déjà être soulignés. L'idée de don total laisse à penser la vie monastique comme un don absolu de

⁹ Michael Hill, *The Religious Orders, A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the nineteenth-century Church of England*, Heinemann Educational Book, Londres, 1973, p.21

¹⁰ Can. 573 - § 1.

l'individu à Dieu et pour permettre cela, le monastère doit donc être conçu comme société totale. Le consacré se donne dans la poursuite de la perfection de la relation avec ce dieu, qui implique une discipline pour y parvenir. En outre, si ces individus sont « dédiés à un titre nouveau », c'est qu'ils ne font plus partie de la norme, ils en sortent donc. Ce qui peut entraîner une séparation de la société, autrement dit, l'extramondanité. Enfin cette définition inaugure une idée d'« annonce » et de construction d'une société nouvelle qui correspond au concept d'utopie en termes sociologiques. Venant de l'intérieur, elle circonscrit parfaitement l'objet étudié, et l'on peut ainsi, grâce à elle, déterminer trois caractéristiques fondamentales des monastères qui sont donc sociétés totales, extramondaines et utopiques.

2. LE MONASTÈRE COMME SOCIÉTÉ TOTALE

a. Un lieu de vie religieuse

Le monastère réunit des individus religieux, qui sont, selon G. Simmel, « ces hommes, [chez qui] la religion reste assurément la forme de toute pensée, de toute action, de tout acte de sentir et de vouloir, d'espérer et de douter, et elle n'est pas seulement d'un ton supérieur qui s'harmonise à tout le reste »¹¹. La religion est le moteur de tous les instants de la vie du religieux. Par conséquent, la vie religieuse est une forme de vie où le principe de *tout* est Dieu. Cela ne signifie pas qu'aucun autre principe n'entre en ligne de compte dans les actions des individus, mais quelle que soit l'action, la pensée, le sentiment, l'inactivité même, le premier principe est Dieu, et le principe ultime est Dieu. L'exemple du travail pour l'ascète protestant, donné par M. Weber, peut illustrer ce propos. Le principe premier de cet acte est le commandement de Dieu, l'homme travaille parce que Dieu le lui a commandé (cf. saint Paul « Qui ne travaille pas, ne mange pas »). Le principe ultime est le salut en Dieu. Entre ces deux principes, se trouvent naturellement la nécessité de survivre, d'avoir une activité, la soif personnelle de réussite, etc. mais les deux moteurs extrêmes de l'action se résument en Dieu. La première caractéristique de la vie religieuse est donc que toute action est motivée en première et en dernière instance par Dieu, ou plus largement, par les principes religieux. Ce type de vie n'est pas nécessairement une vie consacrée, comme la religion catholique l'entend lorsqu'elle parle de vie religieuse. Mais dans le cas du monachisme, il s'agit d'une vie religieuse consacrée, où les individus se donnent totalement à Dieu.

¹¹ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Payot, 1990, trad. de Jean-Louis Vieillard-Baron, p.178

Quel que soit son style de vie, physiquement dans ou en dehors de la société, l'individu consacré sera à l'extérieur du groupe humain normal (au sens de conforme à la norme), car il appartient à Dieu et non aux hommes. C'est finalement une différence de nature qui se pose entre lui et les hommes. La vie consacrée est un choix conscient de l'individu qui s'engage à donner toute sa vie pour quelqu'un ou quelque chose. J. Séguy souligne en effet que « l'ordre [religieux] exige de ses membres un engagement intensif, appuyé sur un relatif radicalisme éthique et impliquant toutes les activités et tous les instants de l'existence¹² ». Le monastère est en cela un mode de vie total. Religieusement parlant, le consacré donne tout pour Dieu, *se* donne entièrement. Tout ce qu'il fera sera déterminé par son choix initial qui vient en réponse à un appel, de Dieu et non des hommes ; et par l'acte de la consécration, l'individu est sorti de la sphère du profane pour entrer dans celle du sacré, c'est-à-dire qu'il n'appartient plus aux hommes, ni à lui-même, mais à Dieu seul. Dans la Rome antique, l'objet qui avait subi une consécration devenait une *res sacra*, il en est de même pour le religieux consacré qui n'est plus dépendant que de Dieu seul. Cet engagement de la vie consacrée est un engagement absolu, autant dans le don de soi-même que dans le temps, et irréversible. Même si l'individu décide de ne plus suivre le mode de vie consacrée auquel il s'était engagé, il conserve en lui, indélébile, cette marque de ceux que Dieu a choisis. Et ce qu'il fait alors, de contraire à sa consécration, équivaut à une profanation. Ainsi R. Caillois note-il que dans le cas d'un être consacré, « la sainteté du coupable accroît le poids de la faute »¹³. La caractérisation de déviance des moines sera donc beaucoup plus sévère que pour les individus de la société.

Cette vie religieuse peut s'exercer de deux façons différentes : soit dans le monde, appelée, selon les termes de Max Weber, vie religieuse intramondaine, soit hors du monde, désignée par l'expression de vie religieuse extramondaine. Le « monde » étant entendu comme la sphère de la société, des profanes, opposée à celle des religieux, du sacré. « Souvenons-nous que le monde, c'est l'Etat, la profession, la famille, et d'une manière générale, ses sphères et valeurs. »¹⁴ Plus particulièrement, dans le cas de la vie religieuse consacrée, je parlerai d'une *vie religieuse socialement active*, et d'une *vie religieuse socialement inactive*. L'une exerce un rôle pour et dans la société, tandis que l'autre n'a pas de rôle direct pour la société. Par

¹² Jean Séguy, *Pour une sociologie de l'ordre religieux*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 57/1, 1984, p. 63

¹³ Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 57

¹⁴ J.-M. Ouedraogo, *Virtueuses, laïcs et compromis religieux chez Max Weber*, p.127, in P.-A. Turcotte, J. Rémy, *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, L'Harmattan, Paris, 2006

¹⁴ Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, Tel, 1996, trad. de Jean-Pierre Grossein, p.362 (désormais SR)

exemple, les ordres éducatifs ou hospitaliers exercent des fonctions dans la société, tandis que les bénédictins n'y ont en théorie aucun rôle. Les premiers vivent dans la société, même s'ils n'en font pas réellement partie, tandis que les seconds se retirent du monde pour trouver le silence et le calme favorables à la prière. La deuxième forme de vie sera celle appelée *vie contemplative*.

Le terme-même de contemplation¹⁵ suggère l'inactivité, car l'action semble exclure la contemplation. Par conséquent, la vie contemplative peut apparaître comme une vie passive, où l'individu demeure dans une inertie mystique continue. Cette conception oppose vie contemplative et travail. C'est pourquoi, je préfère employer le terme de « socialement inactif », pour indiquer que les contemplatifs ne sont pas actifs dans la société, sans qu'il leur soit interdit de l'être dans le monastère. Mais est-ce à dire qu'ils n'ont aucune fonction envers la société ? Si tel est le cas, pourquoi les laïcs ont-ils pendant longtemps versé d'importants dons comme rémunération du « travail » des contemplatifs pour eux ? Par « socialement inactif », j'entends que les contemplatifs n'ont pas de rôle *direct* pour la société, cependant ils remplissent un *rôle indirect* en priant pour le salut de la société. La vie religieuse socialement active consiste à agir en contact avec les individus de la société, dans un rôle direct, qui amène ensuite à Dieu. La religieuse infirmière verra Dieu dans la figure de celui qu'elle soigne. À l'inverse, le contemplatif, agit directement envers Dieu, par tout ce qu'il fait, et indirectement envers société dans la prière¹⁶. De là découle la configuration résumée dans le tableau suivant :

	Société	Dieu
Vie religieuse socialement active	Rôle direct	Rôle indirect
Vie religieuse socialement inactive	Rôle indirect	Rôle direct

Les uns verront Dieu dans le créé, les autres le verront directement. Ainsi, la vie religieuse contemplative est une vie socialement inactive, mais religieusement active qui vise, par ses actes religieux à faire le salut de la société.

Parallèlement à cette réinvestiture religieuse totale, la vie monastique propose un engagement contemplatif ascétique quasi total, selon les termes de Salvatore Abbruzzese.

¹⁵ D'après le dictionnaire *Trésor de la langue française* publié sous la direction de Paul Imbs, le terme de contemplation est issu du latin classique *contemplatio* qui signifie « action de considérer activement, par les yeux et par la pensée ».

¹⁶ *Le Monde des Religions*, mai-juin 2009, n°35, dans un article sur un monastère de cisterciennes, cite l'exemple d'une sœur auparavant infirmière qui a décidé d'entrer au monastère : « Je voyais des gens dans une très grande souffrance, c'est là que j'ai ressenti que prier pour eux, avec ou devant le Seigneur, serait un acte plus profond que le seul soin ». Son engagement est n'est donc pas sans lien avec une action pour la société.

Quasi total seulement, car sur cet axe des degrés d'investissement actif ou contemplatif, les ermites me paraissent se situer plus avant vers le contemplatif. La vie contemplative peut alors se définir comme *un exercice laborieux d'accueil, de communication et de service permanent et total pour Dieu seul*. Elle peut se pratiquer en communauté et n'exclut pas le travail, qui s'intègre dans cet exercice d'accueil de Dieu.

La contemplation monastique n'est pas un simple *otium*, une préfiguration du repos éternel qui ne consisterait qu'à demeurer dans une sainte immobilité. Ce n'est pas encore possible sur terre. La contemplation devient alors un exercice ascétique pour orienter tout l'être spirituel et charnel vers Dieu. Ainsi, pour reprendre les termes de Dom Guéranger, la vie monastique est un « repos laborieux » (*requiem laboriosam*)¹⁷, qui demande des efforts car l'homme charnel n'est pas fait pour demeurer en repos continu et surtout mettre tous ses sens en repos.

b. Le monastère comme institution totalitaire libre

La vie religieuse participe donc d'une consécration, c'est-à-dire un engagement total où tout sera, de manière permanente, orienté vers Dieu. Pour permettre ce mode de vie, sans que rien n'interfère avec le but recherché de contemplation absolue, le monastère se constitue comme société totale et système en lui-même. La société monastique comprend toutes les dimensions de la vie humaine, de manière à pouvoir toutes les intégrer dans le projet de consécration totale à la religion. Si rien de ce qui est nécessaire au moine ne manque à ce système, il n'aura pas besoin de chercher à l'extérieur des éléments qui ne seraient, en conséquence, pas religieux. Le monastère correspond donc à ce qu'E. Goffman définit comme institution totalitaire, c'est-à-dire « un lieu de résidence ou de travail, où un grand nombre d'individus placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées »¹⁸. La communauté monastique partage aussi la caractéristique essentielle des institutions totalitaires selon Goffman, à savoir que les trois activités principales travail, loisir et repos se déroulent dans un même lieu. Lui-même intègre les monastères dans son concept, cependant, il me semble pertinent de modérer sa définition en disant que les monastères sont des institutions totalitaires libres, car contrairement aux prisons ou hôpitaux psychiatriques, l'entrée dans l'institution est un choix délibéré des individus qui peuvent aussi en sortir quand ils le souhaitent.

¹⁷ G. Pelica, G. Rocca, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1974, article « Monaco »

¹⁸ Erving Goffman, *Asiles*, Editions de Minuit, Paris, 1968, p.41

En tant que système total, le monastère se veut autosuffisant, pour n'avoir besoin de rien d'autre que ce qui se trouve déjà en lui. Cette autosuffisance fait de lui un système en soi, cohérent et autonome, **qui l'extramondanéité**. Et ce système vise en but ultime de n'avoir aucun désir en dehors de Dieu. Le travail personnel du moine sur lui-même va donc consister en cette réorientation des désirs.

c. Le monastère comme « paradisus claustris »

Cloîtrés dans leurs monastères, les virtuoses de l'ascèse extramondaine célèbrent l'avènement du Royaume de Dieu déjà présent dans leur vie et encore à venir. Ce microcosme du monachisme se veut une parcelle de paradis déjà présente sur Terre, en attendant son extension à tout et à tous. Le monastère n'est donc plus tout à fait la Terre sans être encore vraiment le paradis. Je ne peux que citer ce célèbre paragraphe de *La cité de Dieu* de saint Augustin, vision théologique de la séparation de ces deux mondes : « Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu fit la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fit la cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une mendie sa gloire auprès des hommes ; Dieu, témoin de la conscience est la plus grande gloire de l'autre. (...) Chez les princes et les nations que l'une s'est soumise, la passion du pouvoir l'emporte ; dans l'autre, tous se font les serviteurs du prochain dans la charité, les chefs veillant au bien de leurs subordonnés, ceux-ci leur obéissent. »¹⁹

L'une de ces cités fait naturellement référence au monde terrestre et l'autre au paradis, mais cette cité céleste est aussi le monastère idéal. La lecture des règles de saint Benoît ou de saint Augustin révèle une « cité » qui correspond exactement à cette « cité céleste ». Le monastère, sans être encore tout à fait le Royaume de Dieu attendu, car encore géographiquement dans le monde, est une zone intermédiaire entre le monde et le paradis. Pour reprendre l'expression que G. Cuchet applique au purgatoire - qui est aussi un lieu intermédiaire entre le monde et le paradis - il est « un sas de décompression terrestre et de compression divine »²⁰. Ainsi, pour Pierre de Celle, dans son *De Disciplina claustrali* écrit au XII^{ème} siècle, « le cloître se trouve aux confins de la pureté des anges et de la souillure du monde »²¹. Le monastère est alors comparé au « parvis intérieur », à « la salle du trésor », au « sanctuaire terrestre », à la

¹⁹ Chap. XIV, 28, traduction d'A. Lauras, éditions Montaigne

²⁰ Guillaume Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p.69

²¹ Pierre de Celle, *L'Ecole du cloître*, (XII^{ème} s.), Sources Chrétiennes, Paris, le Cerf, 1977p. 153

« chambre royale »²² et Pierre de Celle utilise au sujet des religieux, la métaphore de jeunes filles que l'on prépare longuement avant d'être présentées au roi.

Le monastère est donc un lieu frontière mais aussi, d'une certaine manière, il *est* déjà le paradis, *hortus deliciarum*, clos sur lui-même, comme l'était le jardin d'Eden selon certains théologiens du Moyen Âge. Pour saint Bernard, « vraiment, le cloître est un paradis, une région protégée par le rempart de la discipline dans laquelle se trouve une ample abondance de richesses précieuses »²³. Théologiquement parlant, les moines suivent l'exemple de Jésus se retirant au désert pour être plus proche de Dieu, et ils tâchent de répondre à son exhortation : « Soyez parfaits comme votre Père des cieux est parfait. »²⁴ D'où la désignation ancienne des monastères comme « instituts de perfection »²⁵.

Chacun des déterminants de la vie monastique doit présenter cette différence fondamentale qui sépare le Royaume de Dieu de la terre des hommes, l'extramondain de l'intramondain, le sacré du profane. Les moines sont des annonceurs, des veilleurs qui attendent l'avènement du Royaume de Dieu, comme le symbolise l'office de la nuit, les vigiles à deux heures du matin. Le but de Cluny est en cela explicite : « Les clunisiens rêvaient d'une société conduite vers le bien par des guides vraiment purs, entièrement dégagés des corruptions du siècle, par des « parfaits ». Par eux-mêmes. [...] Les monastères clunisiens entendaient former sur la terre une colonie de l'immatériel, la tête de pont du royaume des cieux. »²⁶

La définition du monastère comme *paradisus claustris* ne se retrouve plus exactement en ces termes aujourd'hui, néanmoins, elle est au fondement de l'organisation de la vie monastique et de l'architecture des monastères. A ce point, il serait intéressant de croiser sociologie et architecture pour étudier les critères de construction des monastères contemporains.

3. LE MONASTÈRE COMME SOCIÉTÉ EXTRAMONDAINE

Si ce système est organisé autour de la recherche de Dieu, son but ne se situe pas dans le monde. La quête de l'absolue contemplation nécessite des conditions que la société n'offre pas, d'où la nécessité d'en sortir. Car en réalité, c'est le fait même de se consacrer totalement

²² *ibid.*, titres des chapitres XII, XIII, XIV et XV

²³ *Hymnes Homériques*, cité par Jean Delumeau, *Une Histoire du paradis, Le jardin des délices*

²⁴ Matthieu 5,48

²⁵ Comme en témoigne par exemple le fameux *Dizionario degli istituti di perfezione*.

²⁶ Georges Duby, cité par Dominique Vingtaine, *L'Abbaye de Cluny, Centre de l'Occident Médiéval*, Editions du Patrimoine, CNRS Editions, 1998, p.2

à une réalité extramondaine - qui est Dieu - qui va entraîner l'extramondanité de la vie monastique.

a. L'ascèse monastique pour atteindre la réinvestiture religieuse

Pour édifier ce système total uniquement centré autour de Dieu, la vie religieuse consiste en un apprentissage de son unique recherche. Donnés totalement à Dieu, les religieux consacrés sortent du monde social et renoncent à toute fonction dans cette sphère, aussi bien familial que professionnel, passant alors par une désinvestiture sociale suivie d'une réinvestiture religieuse comme le définit S. Abbruzzese. La désinvestiture sociale est « l'atto di rinuncia agli status sociali fino a quel momento ricoperti, alle posizioni sociali occupate e, conseguentemente, alle aspettative che il mondo sociale prossimo (la famiglia, in particolare ma anche il gruppo o il ceto di provenienza, nella misura in cui l'uno e l'altro sono produttori di un *ethos* specifico) aveva coltivato nei confronti del soggetto stesso»²⁷. Etymologiquement, ces termes de réinvestiture et désinvestiture font référence à la vêtue, du latin « *vestis* », le vêtement, ce que l'on retrouve tel quel dans les cérémonies de prise d'habit dans le monachisme. Cette cérémonie qui représente le premier engagement avant même les vœux temporaires, célèbre le renoncement aux atours du monde : vêtements, cheveux, pour revêtir l'habit symbole de la clôture et de l'engagement monastique. Le vêtement est profondément le symbole d'un état de vie, surtout aux époques où il marquait encore plus visiblement qu'aujourd'hui la classe sociale d'appartenance.

La désinvestiture sociale s'accompagne nécessairement d'une réinvestiture religieuse, sans laquelle la désinvestiture première n'aurait pas de sens. Cette sortie du monde n'est pas seulement engendrée par un désir d'indépendance à l'égard des réalités mondaines, mais aussi par le désir de se consacrer entièrement aux réalités religieuses. La réinvestiture religieuse dans la vie contemplative demande donc de se consacrer à Dieu seul, à chaque instant du jour et de la nuit. Ainsi, la réinvestiture religieuse est *nécessairement* liée à la désinvestiture sociale, et ces deux actes se font conjointement, quasi simultanément, même si tous deux demandent d'être constamment travaillés.

Cette vie contemplative nécessite un permanent travail sur soi, appelé « ascèse », terme qui, dans son étymologie grecque *askesis* signifie « exercice ». Ce travail d'ascèse vise une prise de distance totale vis-à-vis de l'ordre naturel, de ce qui en l'homme est chair soumise aux lois de la nature et non esprit habité par Dieu. Le moine veut se libérer de toutes les dépendances

²⁷ Salvatore Abbruzzese, *Sociologia della vita consacrata: disinvestimento sociale, spazi di plausibilità e integrazione funzionale*, Claretianum, vol. XL, 2000, p. 47

vis-à-vis de la nature et des désirs, d'où la renonciation à la sexualité, la limitation dans l'alimentation, le dépouillement dans tous les accessoires de vie. Avec O. Zöckler, on peut discerner deux types d'ascèse, une « méthode négative d'abstention »²⁸ - elle concerne l'ascèse sexuelle et alimentaire notamment - et une méthode positive qui sera principalement une ascèse intellectuelle pour orienter l'esprit vers la contemplation divine. Selon M. Weber, l'ascèse monastique « était devenue une méthode systématique de conduite rationnelle de la vie qui avait pour fin de dépasser le « *status naturae* », de délivrer l'homme de l'emprise des instincts irrationnels et de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature, de la soumettre à la suprématie d'une volonté orientée vers un objectif précis, de placer en permanence ses actes sous un contrôle personnel, de l'amener à évaluer leur portée morale et d'éduquer ainsi le moine à être – objectivement – un ouvrier au service du royaume de Dieu – et à s'assurer ainsi – subjectivement – du salut de son âme. »²⁹. Il est important de souligner que cette ascèse n'est en rien un but de la vie monastique, mais un moyen pour atteindre la réinvestiture religieuse. Ainsi que le note Ernst Troeltsch, « l'ascèse est toujours restée un motif parmi d'autres, elle n'est jamais devenue une expression systématiquement fondée de la morale chrétienne »³⁰. Le moine tâche de tout évacuer de son corps pour n'y laisser entrer que Dieu seul. De manière exacerbée, des femmes du Moyen Age ne se nourrissaient que de l'hostie consacrée tout en ne présentant aucun signe de faiblesse.³¹ Ainsi, « le moine, c'est quelqu'un qui renonce, qui se renonce lui-même »³². Mais pour être efficace, cette ascèse mérite d'être organisée précisément. L'ascète est donc celui qui vit « d'une manière spécifiquement « méthodique », avec un « emploi du temps » et un contrôle de soi permanent, refusant toute « jouissance » ingénue et tout accaparement par les devoirs « humains » qui ne serviraient pas les objectifs de sa vocation »³³.

L'ascèse monastique consiste ainsi à trouver absolument tout en Dieu pour construire ce système total centré sur Dieu. Le monastère est un lieu clos qui exclut la tentation d'aller chercher ailleurs la réponse à ses désirs ; par conséquent, il doit offrir tout ce qui est essentiel, une fois déterminé ce qui entrera dans cette catégorie. Saint Antoine par exemple, dans sa deuxième retraite, demeuré cloîtré dans une cabane pendant des semaines, en sort sain et

²⁸ Otto Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Frankfurt am Main, Heyder und Simmer, 1897, p.6 et suivantes

²⁹ Weber, EP, p.173

³⁰ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Scientia Verlag, Aalen, 1965, p. 229 (notre traduction)

³¹ voir Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés, Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1994

³² Louis Bouyer, *Le Sens de la vie monastique*, Le Cerf, Paris, 2008, p.184

³³ Weber, SR, p.266

robuste comme avant³⁴. La méditation de Dieu lui suffisait pour vivre. Cependant comme le montre ce même exemple, l'ascèse n'est pas un simple repos méditatif. Au contraire, c'est un combat permanent et parfois violent contre les tentations. L'idée de la contemplation comme passivité se trouve donc infirmée. Des proches d'Antoine entendaient parfois des cris dans sa cabane, comme s'il était en proie à de violents assauts. Astreindre le corps humain à ces renoncements absolus demande des efforts immenses comme l'indique le terme même d'ascèse. Être moine, c'est donc être un guerrier de soi-même, mener un combat continu contre tous ses désirs, pour être constamment en état d'accueillir, de servir Dieu. Le moine est un veilleur qui suit le précepte de Jésus Christ, « Ne dormez pas pour ne pas entrer en tentation »³⁵. Le Royaume de Dieu pouvant survenir à tout instant, il faut être constamment prêt à l'accueillir, d'où l'office de la nuit. Le travail, qui fera l'objet des pages suivantes, est l'un des instruments de cette ascèse.

Ainsi, le moine ne fait pas qu'abdiquer toute vie sociale, il renonce aussi à ce qui est nature en lui. En plus d'une désinvestiture sociale, il passe par une désinvestiture terrestre, ou humaine, pour accéder à une réinvestiture religieuse quasi divine, en tant que sujet du Royaume de Dieu. La désinvestiture terrestre fait référence à la renonciation de tout ce qui fait la vie terrestre, pour vivre comme au paradis, quand une désinvestiture humaine s'attache à l'être même, l'homme qui devient Dieu, à l'image de Dieu tel qu'il a été créé. Ainsi, dans le christianisme primitif, «des changements physiques radicaux, après des années de discipline ascétique, manifestaient avec une précision satisfaisante les étapes essentielles et préparatoires du long retour de la personne humaine, corps et âme confondus, vers un état originel, naturel et non corrompu»³⁶. Un courant monastique a considéré cette désinvestiture comme un accès à la condition angélique ; ainsi Pacôme enseigne à ses moines à être « amis des anges »³⁷, et L. Bouyer relève que la Constitution de la Congrégation Bénédictine anglaise pose comme « premier office [...] de faire sur la terre la même chose que les Anges dans le ciel »³⁸. Néanmoins, ces deux types de réinvestiture présentes dans le monachisme, ne sont jamais pleinement atteints. Le moine se voudrait déjà comme dans le Royaume de Dieu où l'homme, admis au rang de Dieu sera délivré de toutes les contingences naturelles de son être, pour devenir un quasi Dieu. Le consacré n'est plus du monde, désinvesti de ce qui faisait de lui un être social et un homme orienté par ses désirs organiques. Par là, il meurt au monde ainsi que

³⁴ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, trad. G.J. Bartelink, p. 173

³⁵ Évangile de Matthieu, 26, 41

³⁶ Peter Brown, *Le Renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, nrf Gallimard, 1995, trad. P. Dauzat et Ch. Jacob, p.276

³⁷ Jean Leclercq, *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Editions de la Source, 1968, p.156

³⁸ Louis Bouyer, *Le Sens de la vie monastique*, Le Cerf, Paris, 2008, p.43

le symbolisent les rites d'entrée dans la vie religieuse, qui équivalent à des rites de passage du monde des vivants au monde des morts. La profession, rite d'entrée pleine et entière dans la vie monastique, célèbre ainsi une « mort au monde », par le changement de nom, la position allongée au sol, les bras en croix. Par là, le religieux meurt au monde pour renaître à une nouvelle vie en Dieu. Pour Eusèbe de Césarée, « ceux qui se sont engagés dans cette manière de vivre, s'estiment morts en quelque sorte à la vie des mortels, vivant sur terre seulement avec leur corps car leur âme est déjà entrée dans les cieux. »³⁹ Cette qualification de « mort au monde » qui correspond aussi à une mort juridique, peut se traduire sociologiquement par les termes de désinvestiture et réinvestiture, puisque c'est bien de cela dont il s'agit lorsque L. Bouyer explique que « l'homme ne peut accéder à la vie angélique sans une mort et une résurrection préalable »⁴⁰. Cette terminologie religieuse de mort et de résurrection désigne bien une sortie du monde et l'acquisition d'un nouveau statut religieux.

Les vœux par lesquels le moine ou la moniale s'engage, viennent corroborer la consécration ; ils en sont le signe, l'instrument, la preuve et définissent l'ascèse du moine : celui de chasteté astreint à l'ascèse du corps, celui d'obéissance à celle de l'esprit et le vœu de pauvreté permet de mieux vivre les deux premiers, se référant autant à l'ascèse du corps qu'à l'ascèse de l'esprit. Les vœux sont aussi l'acte d'engagement dans la vie consacrée, la parole performative par laquelle un individu devient un consacré.

b. Fuite ou indépendance du monde ?

Il découle de ce travail d'ascèse pour la désinvestiture sociale et humaine, une nécessité de prise de distance vis-à-vis du monde : « Cette concentration [exclusive de l'action sur les opérations de salut] peut faire apparaître comme nécessaire une séparation formelle d'avec le « monde », d'avec les liens sociaux et mentaux de la famille, de la possession, des intérêts politiques, économiques, artistiques, érotiques, de tous les intérêts relevant de la réalité créée en général, toute implication pratique dans ces liens apparaissant comme une acceptation du monde, laquelle éloigne de Dieu : *c'est l'ascèse qui refuse le monde (weltablehnende Askese)* »⁴¹. M. Weber désigne aussi cette ascèse comme étant celle qui fuit le monde, cependant, ce terme de fuite ne me semble pas véritablement exact. Fuir, c'est quitter un lieu parce qu'il était néfaste voire dangereux pour soi. Sans doute, y a-t-il un peu de cela dans l'ascèse monastique, car le monde est considéré comme le lieu de perdition pour l'âme. Mais

³⁹ Cité dans l'article « Vie consacrée », du *Dictionnaire de spiritualité*, Villier, Cavallera, de Guibert, Beauchesne, 1986

⁴⁰ Louis Bouyer, *Le Sens de la vie monastique*, Le Cerf, Paris, 2008, p.69

⁴¹ Weber, *SR*, p.194

la fuite est aussi un mouvement instinctif, sans regard vers l'arrière et sans véritable but. Quelque chose pousse du dedans à partir, tandis que dans le choix de la vie monastique, c'est quelque chose du dehors qui attire et qui rend nécessaire l'acte de sortie. Il ne peut y avoir dans la vie religieuse chrétienne de mépris total du monde car celui-ci, en dépit du mal qu'il contient, demeure la création de Dieu et le renier équivaldrait à renier Dieu. Sans doute certains ascètes ont-ils fui la société, mais en vérité, ils ont fui le bruit, le dérangement, comme saint Antoine qui partait toujours plus loin ou Syméon Stylite qui se construisait une colonne toujours plus haute. Le terme d'indépendance vis-à-vis du monde paraît donc plus juste que celui de fuite, qui induit de surcroît une dimension négative. Le moine est celui qui se veut le plus indépendant possible de la société, de la nature - de *sa* nature - pour n'être dépendant que de Dieu seul.

L'essence de l'ascèse extramondaine ne se situe pas dans la *fuga mundi*, elle en est un moyen et une conséquence. La sortie du monde n'est pas première, elle devient nécessaire dans l'expérience de la contemplation. « L'isolamento dal mondo e la separazione claustrale sono dunque espressione di una dichiarata impossibilità di sintetizzare, nella normalità dell'esistenza, Dio e la finitezza umana. »⁴² Les exemples d'Antoine et de Syméon Stylite montrent qu'ils n'ont pas commencé par aller le plus loin possible, mais les progressives désinvestissement sociale et réinvestissement religieuse les ont poussés toujours plus loin de la société⁴³. En outre, il ne s'agit pas d'un simple déplacement géographique, mais d'une attitude générale d'indépendance vis-à-vis du monde, car « participer aux affaires du monde revient à accepter celui-ci, c'est donc une aliénation par rapport à Dieu. »⁴⁴ Et de ce fait « l'ascèse monacale exige une indépendance par rapport au 'monde' »⁴⁵. Dans le cas contraire, le monastère montrerait son appartenance au monde alors qu'il souhaite être l'antichambre du paradis. Cette indépendance se matérialise par la clôture monastique qui « protège la société utopique à la fois contre la corruption de l'extérieur et contre la menace des étrangers »⁴⁶. Elle représente la prise de distance du monastère vis-à-vis du monde même lorsqu'il en est matériellement proche. Le monachisme primitif n'avait pas besoin de clôture, puisqu'installé dans le désert, il était d'emblée éloigné du monde.

⁴² Franco Riva, *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Seregno, 2003, p.114

⁴³ A cela il faut ajouter le fait que la foule venait toujours plus nombreuse les voir, à l'affût de leurs conseils.

⁴⁴ Weber, ES, 1995, p.308

⁴⁵ Weber, SR, 1996, p.308

⁴⁶ Raymond Boudon, *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, Puf, 1986, article « utopie »

c. La communauté monastique et la redéfinition des liens naturels

Cette ascèse qui fuit le monde et vise une réinvestiture religieuse quasi divine exige aussi une redéfinition des liens sociaux. A son extrême, cette vie contemplative pourra se vivre dans la solitude, ou plus exactement la solitude des hommes pour atteindre la plénitude de la relation avec Dieu. Ce sera le cas des ermites, des anachorètes, mais la difficulté de ce type de vie requiert d'abord un apprentissage en communauté. La vie religieuse se vit donc principalement en communauté parce que l'idéal de la vie érémitique est ardu à atteindre⁴⁷. « Le premier [le cénobitisme] est réputé plus facile, le second [l'anachorétisme], plus périlleux. Il faut donc commencer par le premier pour s'aguerrir peu à peu et se rendre capable, éventuellement, du second. »⁴⁸ En effet, parmi les ermites étudiés en Italie par I. Turina⁴⁹, une seule n'avait pas fait d'expérience communautaire avant de s'engager dans la vie érémitique.

Quelles sont les particularités de cette communauté monastique, regroupement d'hommes ou de femmes, virtuoses religieux, dans un but ascétique contemplatif ? Selon Ferdinand Tönnies, théoricien de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft*, il y a communauté lorsque « les hommes dépendent les uns des autres par leur volonté organique »⁵⁰. La famille est au fondement de la communauté, le lien du sang est le premier qui unit les individus. Or dans le cas des moines, ils ne sont unis, en général, par aucun lien du sang, aucun lien de parenté naturel. Pour ces individus qui ont tout abdiqué de la société (fonction sociale, familiale,...), la communauté monastique se pose comme nouvelle famille. Tous les moines sont frères, unis sous un même père, l'abbé, qui représente le père de tous, c'est-à-dire Dieu. Saint Benoît souligne dans sa règle le rôle de l'abbé comme père pour toute la communauté : « l'abbé digne de gouverner un monastère doit toujours se souvenir du nom qu'il porte »⁵¹, *abba* voulant dire père. On assiste alors à une refonte des liens naturels illustrée par le vocabulaire employé : « père, mère, frère, sœur, famille monastique ». Cette redéfinition supprime même celle de la société comme en témoigne cet exemple d'un moine-prêtre dans une abbaye française dont le père était par la suite lui-aussi entré au monastère. Selon le vocabulaire approprié de la vie monastique, il appelait son père, « mon frère », quand son père l'appelait

⁴⁷ Selon saint Benoît, en effet, « bien entraînés dans les rangs des frères pour le combat singulier du désert et suffisamment assurés désormais pour se passer du secours d'autrui, ils [les ermites] sont capables, avec l'aide de Dieu, de combattre seuls les vices de la chair et des pensées. », chapitre 1.

⁴⁸ A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît, Commentaire spirituel et doctrinal*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1977, p.91

⁴⁹ Isacco Turina, *I Nuovi Eremiti*, Milano, Medusa, 2007

⁵⁰ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Puf, Paris, 1944

⁵¹ Règle, chapitre 2, 1.

« mon père »⁵². Idéalement, la famille monastique est leur seule famille. Dans les *Apophtegmes des Pères* se trouve une anecdote d'un moine annonçant à un autre que son père est mort. Celui-ci répond : « Ne blasphème pas, mon Père ne peut pas mourir. »⁵³ Ce moine renie toute famille humaine pour ne reconnaître que la paternité divine, dans une perspective de réinvestiture religieuse. La famille monastique ne se limite pas à la communauté, souvent désignée par ce terme, elle comprend aussi tous les membres de l'ordre que l'on appelle « famille religieuse »⁵⁴. La communauté monastique est donc une famille où les individus sont reliés entre eux, non pas seulement par une parenté reconstruite, contractuelle mais avant tout par une parenté surnaturelle. Dieu est le père de tous les hommes et les moines vivent en témoignant de leur filiation. De même que dans la communauté définie par Tönnies, il y a dans une communauté monastique « possession et jouissance de biens communs », les moines ne possèdent rien en propre, tout appartient à la communauté. Cependant, la « volonté organique » dont les trois formes principales sont le plaisir, l'habitude et la mémoire n'est pas celle qui domine dans la communauté monastique justement parce que l'ascèse vise à surmonter cette volonté. Le droit qui légifère la communauté n'est donc pas un droit naturel mais une règle rationnellement pensée qui organise tous les aspects de l'existence.

Ainsi, la communauté monastique répond par certains aspects, notamment familiaux, à la catégorie sociologique de communauté, quand d'autres l'orientent vers celle de société. Elle-même se veut nouvelle société, en plus d'une nouvelle famille. La communauté monastique, constituée uniquement d'individus qui ont quitté la société, recrée une société en elle-même, dont les déterminants sont essentiellement *autres*, ou désirent l'être, par rapport à la société dont elle est issue. De plus, la communauté monastique est une communauté inscrite dans une société, dont elle dépend, plus ou moins malgré elle, et à laquelle elle souhaite apporter une proposition de société alternative capable d'accueillir le Royaume de Dieu à venir.

La communauté monastique répond donc plus précisément à l'expression de *société-famille* qui rend compte de la dimension familiale, donc communautaire, et de la dimension de reconstruction d'une nouvelle société alternative, qui porterait aussi en elle des déterminants communautaires. La société-famille est alors la forme pensée comme la plus proche possible

⁵² Cela dépend des abbayes. Dans certaines, tous les moines s'appellent entre eux « mon frère » et se tutoient, dans d'autres, on donne le titre de père aux moines-prêtres et les moines se vouvoient entre eux. En outre, on appellera souvent dans le premier type d'abbaye les moines par leur prénom, en plus du titre de frère, tandis que dans les autres, ce sera le nom qui sera ajouté au titre religieux. Dans la congrégation de Solesmes par exemple, le vouvoiement est de mise ; il n'a pas été observé à l'étranger. Mon sujet étant très vaste, je ne peux pas tout développer comme je le souhaiterais, cependant, l'utopie de la société sans classe dans le monachisme mériterait de l'être dans un prochain travail.

⁵³ *Les Apophtegmes de Pères*, Sources Chrétiennes, Le Cerf, 2003

⁵⁴ voir *Dizionario degli istituti di perfezione*, article « Famiglia »

sur Terre des liens qui uniront les hommes dans le Royaume de Dieu, elle est en elle-même une société utopique. La communauté monastique est donc une société hors de la société, où le degré d'intégration des individus est tel qu'ils ne forment plus qu'un. C'est en ce sens que la vie monastique se vit dans la solitude avec Dieu, puisque les autres membres de la communauté ne sont pas vraiment des autres. L'uniformisation des membres par l'habit, le nivellement social, les activités (chacun a une fonction différente mais chacun est susceptible d'occuper chaque poste), est telle que l'individu s'identifie totalement à la communauté et ce n'est « qu'une seule voix qui s'élève vers Dieu ».

Une communauté monastique se décline en trois pôles principaux : elle est communauté de prière, donc de vie religieuse, communauté de travail et communauté de vie. Ces trois dimensions étant liées par une unité de lieu selon les modalités d'institution totalitaire. Elle est donc une communauté de prière, puisque la contemplation se vit autant en groupe par des offices, que seul dans la méditation et la *lectio divina*. Elle est aussi communauté de travail car les moines travaillent ensemble au sein d'une même entité économique pour un revenu commun. Enfin, elle est communauté de vie car les moines vivent ensemble, mangent ensemble, prennent leurs loisirs ensemble, et autrefois, dormaient dans un même dortoir. Cette communauté totalitaire peut certes être ouverte au monde pour certaines de ses dimensions comme les offices ou parfois les repas, mais un moine ne pourra vraiment être moine que s'il participe à ces trois dimensions de la vie monastique ; je m'attacherai par la suite à développer la dimension de communauté de travail.

Enfin, dans la définition d'une communauté monastique, deux unités sont à prendre en compte : unité de lieu et unité de genre. Toute activité, prière, travail, repos se vit au même endroit, dans le monastère, et la communauté rassemble des individus religieux du même sexe⁵⁵. Cependant, ces unités n'ont pas pour but de souligner l'hétérogénéité, de lieu ou de sexe pour un regroupement identitaire, mais au contraire, de dépasser, voire de nier ces contingences puisque qu'elles sont propres aux temps terrestres et non pas aux temps célestes. Le fait d'unifier la communauté dans une même identité de genre, permet non seulement de mettre en œuvre plus facilement l'ascèse sexuelle, car son activité détournerait de l'unique but divin, mais en outre, par la non diversité, elle permet de dépasser la différence, puisque dans le Royaume des Cieux, « il n'aura plus ni hommes ni femmes ». Par ces dimensions, la

⁵⁵ A quelques exceptions près comme les Fraternités Monastiques de Jérusalem. Cependant, dans le cas des communautés mixtes, ce n'est jamais toutes les dimensions de la vie communautaire qui sont vécues dans la mixité. La communauté de prière, voire de travail peut être mixte, mais pas la communauté de vie. Néanmoins, la mixité est mal acceptée, ainsi est-elle, pour les communautés nouvelles comme les Béatitudes l'une des pierres d'achoppement à la reconnaissance canonique. Dans l'histoire, les essais de communautés mixtes n'ont pas tenu longtemps à cause des doutes qu'ils donnaient à la société, notamment sur l'observance de la chasteté.

société-famille monastique se construit réellement comme *autre* par rapport à la société. Ainsi, *une communauté monastique est une communauté de prière, de travail et de vie dans un même lieu, regroupant des individus de même sexe liés par des vœux dans leur engagement envers Dieu et la communauté.*

4. LE MONASTÈRE COMME SOCIÉTÉ UTOPIQUE DU ROYAUME DE DIEU

Ce système total et extramondain procède d'une organisation subordonnée à un but précis qui est celui de créer une société alternative apte à préparer l'avènement du Royaume de Dieu. Le monde versé dans le péché est nécessairement aveugle aux signes précurseurs du Royaume, que les moines ont alors pour rôle de saisir et révéler à tous. Pour mieux préparer l'avènement paradisiaque, la vie religieuse dans son absoluité vise à reproduire déjà sur terre le Royaume des Cieux à venir.

a. L'utopie du Royaume de Dieu à venir

Ce système complet et cohérent, visant un objectif précis se construit de manière différente par rapport à la société. Par là, il tend à se rapprocher de la caractérisation d'une société utopique. En effet, selon la définition que donne Jean Ségué de l'utopie :

« On appelle utopie tout système idéologique total visant implicitement ou explicitement par l'appel à l'imaginaire (utopie écrite) ou par passage à la pratique (utopie pratiquée) à transformer radicalement les systèmes sociaux globaux existants. »⁵⁶

Les monastères sont donc des institutions totalitaires, quoique libres, ce qui signifie que le système idéologique est entièrement présent dans chaque partie du tout. On rejoint alors la définition de J. Ségué du groupement utopique dont les moines font partie : « On appellera groupement volontaire utopique tout groupement volontaire dont l'idéologie peut se référer à un fonctionnement utopique au sens que nous donnons au vocable « utopie ». »⁵⁷. Toute action des moines est systématisée par la règle dans une « méthode active et rationnelle de conduite de vie »⁵⁸ et orientée vers le but ultime de l'utopie. En ce sens, le monachisme est

⁵⁶ Jean Ségué, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, Annales, 2, 1971, p. 331

⁵⁷ Jean Ségué, *Conflit et utopie ou Réformer l'Eglise, Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Le Cerf, 1999, p.218. Pour le sens du vocable « utopie », se référer quelques lignes plus haut.

⁵⁸ Weber, *SR*, p.212

bien un système idéologique total. Logiquement, l'utopie sera aussi présente dans la dimension économique de la vie monastique, ce sera l'objet de la suite de cette thèse. Toutefois, la dernière partie de la définition de l'utopie laisse dubitatif : les moines souhaitent-ils réellement « transformer radicalement les systèmes sociaux globaux » ? Certes l'utopie monastique, en tant qu'annonce du Royaume de Dieu, vise à transformer la société, pourtant, il ne doit pas s'agir d'une transformation radicale, mais d'amener simplement toute chose à son accomplissement. Ce que prônent les moines n'est pas radicalement nouveau, théoriquement selon la théologie chrétienne, cela a toujours existé et existe toujours en germe dans la société, et même en l'homme. Comme l'écrit une religieuse italienne, « la vita monastica si propone propriamente ed essenzialmente di ricondurre l'essere, tutto intero dell'uomo e della donna, alle sue origini, di restituirlo alla sorgente, dunque alla sua interiorità, perché risponde per trasparenza al progetto del Creatore. »⁵⁹

La définition de J. Séguy peut être précisée par celle d'Henri Desroche : « L'utopie comme le millénarisme peuvent être simultanément définis comme *projets imaginaires de sociétés alternatives*. Ils sont essentiellement le projet d'un Ailleurs, d'un Tout Autre : *autre* régime des liens humains, *autre* régime des biens économiques, *autre* régime de travail ou de loisirs, *autre* régime d'autorité, *autre* régime de vie culturelle ou cultuelle, *autre* terre, *autres* cieux, *autre* homme, *autres* dieux. ». ⁶⁰ Ainsi, étudier l'utopie monastique à travers son économie portera à voir ce en quoi elle est *autre*, quel projet de société alternative les moines proposent à la société économique.

L'utopie monastique se ramifie en deux branches qui correspondent aux deux formes recensées par Séguy : l'utopie écrite et l'utopie pratiquée. La première est contenue dans la Règle de saint Benoît, dont la référence première est aussi l'Évangile dont le monachisme se veut une application parfaite et sans concession. Cette utopie a pour but de « manifester l'existence du possible à autrui »⁶¹, comme le dit E. Bloch cité par Séguy, le possible du Royaume de Dieu déjà présent dans les monastères, qui sont des lieux entre le monde des hommes et le monde de Dieu. Toutefois, ce Royaume n'est pas encore advenu, il reste toujours à annoncer. « L'utopie est toujours en voie de réalisation. »⁶² La seconde utopie est celle que vivent les moines, réalisation plus ou moins partielle de l'utopie idéale. La vie monastique n'est cependant pas destinée à tous, son ascèse extramondaine ne concerne que

⁵⁹ Suor Alessandra Macajone, *Contemplative dell'assoluto*, in *Informationes S.C.R.I.S.*, 1990, anno 16. Il s'agit du bulletin d'information de la congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique.

⁶⁰ Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calman-Lévy, 1973, p. 228

⁶¹ Jean Séguy, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, p. 329

⁶² Paul Ricœur, *Idéologie et Utopie*, Le Seuil, 1997, p.357

quelques virtuoses élus par Dieu. Cela signifierait que l'utopie n'est réservée qu'à un groupe d'élus, et ne viserait en aucune manière à changer la société entière, ce qui serait, en ce cas, contradictoire avec la théologie chrétienne du salut universel. C'est pourquoi, l'utopie se ramifie en une deuxième dimension, qui s'applique, quant à elle, à la société dans son ensemble. Elle est en quelque sorte un succédané de l'utopie des moines pour les laïcs, desquels on ne peut exiger la même chose que des virtuoses. Elle vise aussi à annoncer le Royaume de Dieu, mais ne requiert pas d'adopter le mode de vie monastique. Cette seconde utopie sera pour les moines militante, car il s'agit de l'annoncer au monde, de la faire se réaliser partout, à tous et maintenant. La question qui découle de cette observation est celle de savoir comment les moines peuvent atteindre les individus de la société si eux-mêmes s'en disent sortis.

Dans le monastère, se retrouve ce que Bruno Péquignot appelle des utopèmes communs. En effet, l'utopie monastique est « un geste de reprise ». « C'est l'acte mental primitif qui inaugure toute démarche utopique. Il comprend le pressentiment, qui n'est pas forcément éloignés des attitudes millénaristes, que la vérité s'est absentée du monde, que l'ordre est mensonger et inacceptable, que le monde est fourvoyé. »⁶³ Le monachisme naît de la sortie d'un monde en déroute vers le péché pour tenter de le ramener vers la vérité divine. Il souhaite reproduire le paradis originel dégradé par le péché. Cependant, il est aussi une annonce, et donc, en ce sens, une catégorie de millénarisme car il prépare déjà ce qui doit advenir. L'histoire offre de multiples exemples d'utopies, des grandes idéologies jamais complètement réalisées, aux éphémères constructions spécifiques tels que les phalanstères et autres familistères. Par rapport à ces exemples, le monachisme présente ses particularités propres. Sa dimension radicalement religieuse détermine son entière organisation. Mais surtout, il est un système réellement total qui définit scrupuleusement les moindres détails de l'existence.

Originellement, le monachisme se fonde sur deux exhortations christiques : « Soyez parfaits comme votre père des cieux est parfait » (Matthieu 5,48) et « Prenez garde, veillez et priez, car vous ne savez pas quand ce temps sera. » (Marc, 13, 33). Un moine affirme en effet que « la communauté monastique fournit ainsi, sur cette terre, une image imparfaite mais réelle de la vie bienheureuse, que, à vrai dire, mais à un degré moindre, toute la communauté des

⁶³ « Alternative et utopie dans la France contemporaine » in *Utopies et sciences sociales*, sous la direction de Bruno Péquignot, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 141

croyants devrait fournir au monde.»⁶⁴ Deux dimensions donc, qui requièrent autant l'observation radicale des préceptes divins pour atteindre ce niveau de perfection, que la préparation et l'attente du Royaume à venir.

Selon G. Simmel, « il y a peut-être trois segments du milieu de vie, au contact desquels ressort en premier lieu la transposition dans la tonalité religieuse : il s'agit du comportement de l'homme face à la nature extérieure, face au destin, et face au monde humain environnant. »⁶⁵ Plus spécifiquement, dans le cas des moines, c'est l'intégralité de leur comportement qui doit s'accorder dans cette tonalité religieuse. Si l'on considère que la vie humaine s'organise autour de cinq rapports fondamentaux que sont le rapport à soi, à son corps, au monde matériel, à la société et à Dieu, pour atteindre la perfection vue comme un rapport optimal à Dieu, le moine doit passer par une dépossession totale de tous ces rapports pour se centrer sur l'unique relation à Dieu. La dépossession de soi, tout d'abord, consiste à remettre son entière volonté à Dieu, par l'intermédiaire du supérieur de la communauté. Le vœu d'obéissance concrétise cet abandon de la volonté. Dépossession du corps, ensuite, comme prise de distance par rapport à tous les besoins organiques de manière à ce qu'ils n'interfèrent pas dans la relation avec Dieu. « Ainsi rejette-t-on pour goûter à la vie divine tout ce qui fait partie du déroulement ordinaire de la vie humaine : la parole, le sommeil, la société d'autrui, de travail, la nourriture, les rapports sexuels. »⁶⁶ L'ascèse physique de frugalité alimentaire et d'abstinence sexuelle représentée par le vœu de chasteté est l'instrument de cette dépossession corporelle. Vient ensuite le renoncement à la propriété matérielle, le détachement de tout bien comme reconnaissance de l'unique propriétaire divin, accrédité par le vœu de pauvreté. Le détachement des rapports sociaux enfin, passe non seulement par la prise de distance par rapport à la société, la solitude vécue à échelle communautaire, mais aussi l'abolition des relations particulières. En théorie, le moine entretient le même type de relation distante mais fraternelle avec tous ses confrères, sans rapport plus particulier avec aucun d'entre eux. L'institution monastique n'abroge pas tous ces rapports, mais les redéfinit scrupuleusement pour les orienter complètement vers l'unique but divin. Cette dépossession radicale, tant du moine lui-même que de la matérialité, vise à aplanir toutes les aspérités potentielles qui peuvent s'immiscer dans la relation du moine avec Dieu.

⁶⁴ Claude Jean-Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Points, Seuil, 2001, p.60

⁶⁵ Georg Simmel, *La Religion*, Circé, 1998, trad. Philippe Ivernel, p.15

⁶⁶ Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p.44

L'utopie monastique est donc le projet de refonte, non seulement de la société, mais aussi des individus qui la composent. Elle remodèle complètement l'individu par l'apprentissage méticuleux d'un habitus intégralement religieux. La conséquence du statut utopique du moine sera son inutilité pour la société, hormis naturellement, l'œuvre utopique à laquelle il travaille. Cette inutilité est la garantie-même que l'indépendance à tous ces rapports est respectée. « Le moine ne se définit pas par son labeur ou son utilité. En un certain sens, il est censé être « inutile », parce que sa mission n'est pas d'*accomplir* un travail ou un autre, mais d'*être* un homme de Dieu. »⁶⁷ En effet, la sortie utopique du moine de la société se solde par son inutilité pour les systèmes du monde. Son mode d'évaluation ne suit pas les mesures du monde. « Tant qu'on n'a pas compris que le monachisme « ne sert à rien » on passe à côté de sa véritable signification, car il ne se situe pas du côté de l'efficacité. »⁶⁸ En s'extirpant des engrenages qui constituent le système social, le moine s'intègre à un autre ordre qui ne s'évalue pas selon les critères de la société et qui renie l'utilitarisme ambiant.

Selon l'étymologie du mot forgé par Thomas More⁶⁹, l'utopie serait un « ailleurs » radical, un « nulle part », donc un lieu lointain, si lointain qu'on ne peut pas le situer, tout comme l'île Utopia. En ce sens, le lieu n'est pas défini, ou plus exactement, il ne l'est que par son indétermination. C'est bien sur ce modèle de l'ailleurs radical que les premiers moines se sont installés dans le désert *a priori* hostile. Ce désert où personne ne va et personne ne vit, peut devenir le « nulle part » pour l'homme. Mais ce « nulle part » s'institutionnalise avec la construction des monastères qui représentent ce désert sans s'y trouver nécessairement⁷⁰. En s'institutionnalisant, le monastère va aussi passer de l'ailleurs radical au lieu géographiquement déterminé. L'espace monastique se définit comme « un lieu géographique clairement circonscrit pour ceux du dehors comme pour ceux du dedans et qui, pour ceux qui y vivent ensemble, sert à la fois de lieu de résidence, de travail et de loisir »⁷¹. Ce lieu va alors avoir besoin de se définir dans sa détermination utopique car il sera au cœur ou en bordure de l'espace non-utopique. En effet, s'ils ne sont plus dans le désert, ce qui ne serait d'ailleurs pas possible dans tous les pays, les monastères des ordres anciens (bénédictins, cisterciens) se construisent dans des régions reculées, souvent difficiles d'accès. Le monastère va clairement définir sa zone géographique grâce aux murs d'enceinte désignés comme clôture. A

⁶⁷ Thomas Merton, *Le Retour au silence*, Desclée de Brouwer, 1975, p.23

⁶⁸ « Un moine bénédictin », *Le Mystère monastique*, Desclée De Brouwer, Paris, 1977, p.32

⁶⁹ Thomas More, *Utopia*, première édition en 1516

⁷⁰ Aviad Kleinberg, *Histoire de saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, Gallimard, Paris, 2005

⁷¹ Jean-Paul Rouleau, *Mouvements et ordres religieux aujourd'hui*, in *Les Mouvements religieux aujourd'hui*, Les Cahiers de la Recherche en Sciences Sociales de la religion, Volume 5, Bellarmin, Montréal, 1984, p. 183

l'extérieur, c'est le monde terrestre, à l'intérieur c'est le paradis déjà présent. Ainsi, le monastère, s'il n'est pas matériellement ailleurs, organise intérieurement cet ailleurs par l'architecture censée rappeler le paradis perdu. Ainsi, « ce n'est pas non plus par hasard que les monastères se donnèrent des cloîtres carrés, qui rappelaient le plan de la Jérusalem d'en-haut aperçue par le visionnaire Patmos »⁷². Même à l'intérieur de l'organisation paradisiaque, le monastère va essayer se reconstituer un ailleurs. En effet, nombreux sont les monastères qui possèdent des ermitages dans leur enceinte, c'est le cas de pratiquement tous les carmels car les moniales de cet ordre doivent effectuer une semaine de retraite par an, donc de retrait du monde, sans sortir du monastère. L'enceinte monastique doit par conséquent pouvoir contenir en elle un ailleurs possible. Ceci prouve que l'utopie n'est pas encore advenue, puisque le paradis sera un tout en lui-même sans besoin de retrait.

b. Le temps de l'utopie

Le temps de l'utopie est en tension constante entre le passé, le présent et le futur. Elle se réfère au passé pour annoncer le futur, tout en visant une réalisation ici et maintenant. C'est un demain qui doit être aujourd'hui. Certes, le royaume utopique est encore à venir mais le propre de l'utopie est de le rendre déjà présent. En ce sens, l'utopie est, comme l'écrit Péquignot, un « court-circuit à l'histoire dans la mesure où le passage de la société ancienne à la société utopique est immédiat »⁷³. Le monastère aussi « échappe à l'histoire » car, dans le paradis déjà advenu du cloître, le temps qui s'y déroule n'est plus le temps du monde mais déjà l'éternité divine. Les offices qui scandent la journée dans une reproduction sans fin préfigurent l'éternité paradisiaque. Même, dans les jardins monastiques, « les arbres sont très rarement plantés, car les cloîtres veulent aussi être intemporels. Nulle trace du temps qui passe, ni les années ni les saisons n'affectent la végétation choisie en conséquence : feuillages persistants, formes taillées »⁷⁴. Le temps est donc une composante essentielle de l'utopie, mais parallèlement, elle le nie en rassemblant en elle toutes les dimensions temporelles. Elle est reprise du passé, contemporanéité et annonce du futur. Le temps monastique devient un temps utopique, en dehors du temps de la société. « Le temps n'est plus que cet espace entre l'attendant et l'attendu : l'espace d'une création, l'espace d'un cycle non répétitif, l'espace du millénaire limité et illimité, qui est peut-être l'archétype d'un temps, où non seulement, les

⁷² Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000, p.100

⁷³ « Alternative et utopie dans la France contemporaine » in *Utopies et sciences sociales*, sous la direction de Bruno Péquignot, L'Harmattan, Paris, p. 141

⁷⁴ *Les Amis du Bec-Hellouin*, n°102, juin 1993, p.17

choses durent, mais où elles entrent en évolution voire en révolution.»⁷⁵ Ce temps monastique est un intermédiaire entre l'éternité et le temps qui coule, dans l'attente de son abolition.

L'utopie monastique n'est pas purement une utopie de l'avenir ni de la commémoration d'un Age d'Or. Comme d'autres systèmes utopiques, le monachisme est tourné à la fois vers le passé et vers l'avenir, ce qui rejoint le messianisme défini par Desroche : « le nouveau règne messianique est une réédition en avant d'un régime plus ou moins identique en arrière. »⁷⁶. D'un point de vue théologique, les monastères sont des lieux « originels », qui recréent le paradis de l'Origine et en même temps, ils préfigurent l'eschatologie du monde en étant déjà le Royaume éternel. Dans la société, les moines ont autant ce rôle de gardien d'une mémoire, que d'annonce quasi prophétique. « L'utopie critique le présent au nom d'un passé normativement appréhendé (ou d'un principe censé « primitif », « naturel » ou élémentaire) et se propose d'informer sur lui l'avenir. »⁷⁷ A petite échelle, les moines sont donc autant gardiens de la mémoire que prophètes de l'avenir, et à l'échelle des temps infinis, leur utopie est autant originelle qu'eschatologique puisqu'il s'agit de redonner à l'homme ce pour quoi il a été créé. L'utopie n'est donc pas censée apporter quelque chose de fondamentalement nouveau, mais redonner à voir le paradis des origines, et l'état qui serait essentiellement bon pour l'homme. Plus précisément, certains théologiens pensent qu'il « ne s'agit pas d'un retour au sens strict, puisque le but fixé à l'humanité n'a jamais été atteint par elle. L'homme ne revient pas à un état existentiellement possédé, il atteint la fin que Dieu lui avait assignée aux premiers temps. »⁷⁸ En ce sens, l'utopie ne serait pas un réel retour à un état antérieur, mais la reprise d'un déroulement là où il a été interrompu. Ceci rejoint l'idée de « court-circuit » car l'utopie viserait à se resituer au moment où le processus s'est dégradé, pour le réorienter dans le sens prévu initialement.

Que l'état visé ait déjà été atteint ou non, il ne peut y avoir théoriquement de polémique sur le bien-fondé ou la vérité de l'utopie puisque que les fondateurs du monachisme ne se disent pas détenteurs du système idéologique qui sous-tend l'utopie, à savoir le Royaume de Dieu. En ce sens, les moines n'ont pas inventé l'utopie, où plus exactement son but final. Ils se présentent simplement comme dépositaires de la mémoire d'un temps meilleur qu'il faudrait restaurer. Dans la rhétorique monastique, ce ne sont pas eux qui ont à prouver la qualité du

⁷⁵ Henri Desroche, *Dieux d'hommes, Dictionnaire des messianismes et millénarismes*, Mouton, Paris 1968, p.6

⁷⁶ H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, 1973

⁷⁷ J. Ségué, *Pour une sociologie de l'ordre religieux*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 57/1, 1984, p.60

⁷⁸ Auguste Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise, La Doctrine des âges du monde*, Beauchesne, 1964, p.414

système, car Dieu en est l'unique auteur. Une faillite du système monastique ne remettrait donc pas en cause l'avènement du Royaume.

c. Le moine, professionnel de l'utopie religieuse

Dans ce cadre, le moine est celui qui oriente toute sa vie vers cette attente utopique. Selon J-M. Salamito, « il est possible de définir un *degré de tension eschatologique*, c'est-à-dire l'importance relative accordée par tel ou tel chrétien à l'attente des fins dernières, qu'il s'agisse du devenir individuel après la mort ou bien du Jugement dernier de l'humanité tout entière »⁷⁹. Le moine serait celui qui, dans le peuple chrétien, possède le degré de tension eschatologique le plus élevé, ce qui l'entraîne à consacrer sa vie dans la dimension la plus absolue et la plus totale à ce but eschatologique. Il est un virtuose de l'attente eschatologique, en d'autres termes, de l'attente utopique. Il apparaît donc que le moine est le spécialiste de l'utopie religieuse puisqu'il y consacre toute sa vie, contrairement au chrétien laïc qui ne serait qu'un amateur. Il en fait son métier, et même plus, sa vocation car il ne fait *que* cela, la restriction est importante à souligner. Les moines sont donc en ce sens des professionnels de l'utopie religieuse. Ils affirment souvent ne pas avoir de définition propre hormis leur statut de chrétien, rejoignant par là le propos de M. Weber qui affirme que « le chrétien proprement accompli, c'est le moine »⁸⁰. Le moine serait l'idéaltype du chrétien, une sorte de figure parfaite qui serait allée jusqu'au bout des préceptes christiques.

Mais est-ce vraiment qu'ils travaillent à l'avènement utopique ? Certes, leur rôle est de préparer cet avènement en le rendant déjà présent dans le monastère et en tentant de diffuser cette annonce. Cependant, leur rôle se limite à cela car ils ne peuvent en rien influencer cet avènement contrairement à une autre utopie. Un plus grand travail de leur part n'accélèrera pas le processus d'instauration du Royaume de Dieu puisque celui-ci ne dépend que de Dieu. Contrairement aux millénarismes⁸¹, les moines ne possèdent pas et ne cherchent pas d'indication sur la date possible de cet avènement. Leur rôle est donc bien utopique dans le sens où il s'agit de préparer le terrain propice à l'accueil de l'avènement, mais non pas de l'avènement en lui-même pour lequel les moines ne peuvent en rien influencer. Ils ne sont que des médiateurs de l'utopie, contrairement aux utopies socialistes ou des néo-ruraux des années 70, ils ne peuvent à eux seuls la réaliser complètement. Le moine a aussi pour rôle de

⁷⁹Jean-Marie Salamito, *Les Virtuoses et la multitude, Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et Pélagie*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2005, p. 64

⁸⁰Max Weber, *Histoire Economique*, Bibliothèque des Sciences Humaines, nrf, Gallimard, 1991, p. 381

⁸¹ Voir à ce sujet « Panorama des phénomènes millénaristes » dans *Sociologie de l'espérance* de H. Desroche.

témoigner de l'attente de cette utopie, mais ce rôle de témoignage par la virtuosité est pour le moins ambigu.

Dans le cadre d'une étude des utopies, celle du monachisme soulève en effet un problème pour le public auquel elle est destinée. Car d'une part, elle n'est destinée qu'à des virtuoses religieux selon les termes de M. Weber, des élus de Dieu, et donc cet état de vie ascétique n'est en aucune manière destiné à tous. Mais d'autre part, comme toute utopie qui souhaite transformer le monde, elle doit aussi théoriquement pouvoir s'appliquer universellement. Là réside le hiatus de l'utopie monastique qui ne s'applique qu'à des élus, tout en étant censée préfigurer ce qui s'appliquera à tous. Comment s'opère donc le passage du groupe d'élus à l'universel ? Et comment le monde peut-il aspirer à un état de vie tellement ascétique qu'il faut être appelé par Dieu pour pouvoir le vivre ? Ce passage du particulier à l'universel sonnera en outre la fin de l'utopie, puisque lorsque le Royaume de Dieu sera présent, le travail d'annonce des moines sera donc terminé.

Le deuxième hiatus, qui est celui de faire apprécier au monde cette préfiguration du paradis, est tout aussi délicat. L'ascèse des virtuoses, si elle retient l'admiration des laïcs, engendre aussi une forme de rejet à l'idée d'être réellement vécue. Le paradis que les moines présentent, peu de laïcs seraient prêts à le vivre ; où donc réside alors le témoignage positif du Royaume à venir ? Certes, l'ascèse est nécessitée par le fait que les moines sont encore dans l'état humain terrestre, il leur faut donc s'exercer à dépasser un état qui ne sera pas celui qu'ils auront dans le Royaume advenu. Pour nombre de laïcs, devoir entrer à vie dans un monastère correspondrait à un enfer, et certainement pas au paradis qu'il est censé préfigurer. Ce paradis, qui est théoriquement le bonheur infini en qualité et en durée, leur apparaît comme un enfer dans sa présentation monastique. Les romans critiques de la vie monastique reflètent cette vision : entrée au monastère comme châtiment, mort au monde (*La Duchesse de Langeais*, Balzac), ascèse à outrance (*La Religieuse* de Diderot), lieu dont il faut fuir le plus vite possible. Par exemple, dans *I promessi sposi* d'Alessandro Manzoni, la vie au monastère de la jeune abbesse est un calvaire continu. Certes, dans ce cas précis, la vie religieuse n'était pas l'objet d'un choix, mais d'une obligation sociale et familiale. Ces exemples accréditent le fait que la vie monastique relève d'une virtuosité. Tout le monde n'y est pas appelé, et Dieu donne des moyens particuliers à ceux qu'il appelle. La question de la plausibilité que J. Séguy aborde au sujet de l'utopie du monachisme se décline en vérité sur deux modes : d'une part, la manière dont les virtuoses peuvent être compris, acceptés dans une société, selon les limites que la société pose à la virtuosité religieuse, mais aussi, et celle-ci n'est en réalité pas abordée, la plausibilité du témoignage lui-même, non pas pour les

virtueuses, mais bien pour le monde, de faire comprendre au monde non-utopique qu'il devrait aspirer à cet état de vie utopique.

La dichotomie entre le but de l'utopie et l'effet produit dans le monde est immense. Cependant, si le hiatus entre le paradis et l'enfer est effectivement assez profond, ce n'est pas si étonnant au vu d'autres exemples d'utopies, comme le communisme. Pour ceux qui la construisent, qui la vivent et sont convaincus de son bien-fondé, elle est un paradis, auquel tous devraient aspirer. Pour les autres, elle est proprement invivable, en témoignent ceux qui ont risqué leur vie pour fuir l'URSS. Cette dichotomie est constitutive de l'utopie, paradis pour les uns, enfer pour les autres. Desroche remarque aussi pour le millénarisme, « qu'il se présente simultanément comme assez fascinant pour solliciter une sublimation et assez redoutable pour déclencher un refoulement »⁸². Le caractère extrême des sentiments qui y sont associés tient à la dimension totalisante de l'utopie, dont le mode est binaire, sans concession possible. L'utopie construit finalement une vision du monde assez manichéenne.

Considérer le moine sous son rôle utopique permet de dépasser l'extrême complexité de sa définition. J. Leclercq, grand historien du monde monastique déclare lui-même : « On sait – du moins les moines le savent – combien il est difficile de définir la vie monastique, en tout cas de l'enfermer dans une seule et brève formule, à plus forte raison dans un mot ou une expression. »⁸³

La question latente à celle de la définition du moine est celle de son statut religieux dans l'Eglise. Cette dernière se fonde sur la division fonctionnelle et identitaire entre clercs et laïcs. A quelle catégorie appartient le moine ? Dépassant ces deux catégories, le moine est principalement un virtuose religieux, qui, selon les termes de Weber, n'est pas nécessairement prêtre, et même jamais dans le cas des moniales. On remarque par d'ailleurs que Weber n'aborde jamais la question des moniales dans le champ de la virtuosité religieuse, il serait intéressant de creuser la question. Le virtuose est donc celui qui oriente sans concession sa vie entière à Dieu, qui « s'attaque aux problèmes du sens comme quêtes de salut »⁸⁴. Vivant une intensité religieuse plus grande, ils s'extirpent des masses définies par Weber comme « ceux qui n'ont pas 'l'oreille musicale' pour les choses religieuses ».⁸⁵

Il peut être éclairant de clore cette partie conceptuelle par un petit détour du côté des définitions du moine, notamment dans la sphère religieuse. Le *Dizionario delgi Istituti di*

⁸² Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calman-Lévy, 1973, p.108

⁸³ Jean Leclercq, *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Editions de la Source, 1968, p.168

⁸⁴ J-M. Ouédraogo, *Virtuoses, laïcs et compromis religieux chez Max Weber*, p.101, in P-A Turcotte, J. Rémy, *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, L'Harmattan, Paris, 2006

⁸⁵ Weber, SR, p.362

*Perfezione*⁸⁶ fournit quelques définitions historiques, telle celle de saint Jérôme, pour qui le moine est « *colui che vive solo con Dio* ». Cette définition reprend l'idée d'isolement, de solitude où tout est pour Dieu, avec Dieu seul, et la communauté, par son degré d'intégration ne trouble pas cette solitude. Pour Dom Guéranger, fondateur de l'abbaye de Solesmes (1868), « *Monachus vero, iuxta nomen suum, claustrum requiem laboriosam elegit, idcirco ut cum Deo inhabitet, et annos aeternos in mente habeat ; sicque regnum Dei quarens et iustitiam eius, caetera illi, si Deo placet, adjiciuntur* »⁸⁷. L'expression « *requiem laboriosam* », qui peut se traduire par « repos laborieux » est à souligner car elle rend autant la dimension d'inactivité de la contemplation que le travail notamment manuel qui est partie prenante de l'ascèse. De même, elle semble signifier que la contemplation n'est pas synonyme de passivité, elle est un travail religieux, même si elle paraît inactive à la société. Cependant, il est révélateur de voir que l'auteur de l'article avoue aussi la grande difficulté à définir ce qu'est un moine, et surtout ce qu'est un moine actuellement. Ces quelques définitions ne se réfèrent pas à une fonction du moine, une activité, mais plutôt un état de vie, qui est d'être avec Dieu, ce qui exclurait toute autre chose, ou, peut-être, au contraire, n'exclurait rien comme fonction et activité. Pour Guillaumont, « le moine est celui qui veut unifier sa vie, c'est-à-dire qui renonce à tout ce qui est source de division, de partage, non seulement dans ses activités extérieures, mais aussi – et d'abord – dans sa vie psychique »⁸⁸. Cette idée d'unité révèle l'étymologie du mot même de moine, *monos*, celui qui est en opposition à la dualité diabolisée⁸⁹. L'unité du moine vient du fait qu'il est tout entier pour Dieu, que chacun de ses instants, de ses actions, de ses pensées est tourné vers Dieu visant l'absence d'autres préoccupations.

Qu'apporte la sociologie sur la figure du moine ? Blazovitch, auteur de l'unique *Soziologie des Mönchtums*, le définit ainsi : « Le moine est un homme théoriquement droit qui, pour fortifier sa relation avec Dieu est prêt à sacrifier ses relations avec le monde. »⁹⁰ Cette définition introduit une dimension morale du moine que l'on pourrait rapprocher de l'idée de

⁸⁶ G. Pelica, G. Rocca, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1974, article « Monaco »

⁸⁷ Ce qui peut se traduire ainsi : « Le moine en vérité, proche de son nom, a choisi le repos laborieux du cloître, pour habiter avec Dieu et avoir à l'esprit l'éternité [...] cherchant le règne de Dieu et sa justice. »

⁸⁸ Antoine Guillaumont, *Aux Origines du monachisme chrétien, Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité orientale n°30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p.83

⁸⁹ Cette idée de la dualité comme témoignage du péché est explicitée par Pastoureau dans son *Histoire des tissus rayés*, Le Seuil, 1991

⁹⁰ Notre traduction de : « der Mönch ist ein theozentrisch gerichtet Mensch, der um seine Beziehung zu Gott zu stärken, bereit ist, seine Beziehungen zur Welt aufzuopfern » Augustin Blazovitch, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel*, Wien, Verlag Herder, 1954, p.13.

perfection. Elle prend aussi en compte la sortie du monde, non pas voulue comme telle, mais nécessitée pour améliorer la relation à Dieu.

La difficulté à définir ce qu'est un moine vient aussi du fait que les moines n'ont proprement rien de spécifique. Ainsi que le dit Elio Gambari, « il monaco si distingue dagli altri religiosi proprio per l'assenza di un fine specifico, tanto nella direzione contemplative quanto in quella apostolica »⁹¹. Leur particularité est faite d'une conjonction de divers éléments plutôt que d'une caractéristique propre. Le moine est celui qui appartient à tous les sous-ensembles évoqués jusqu'ici, qui en conjugue tous les éléments. L'unique caractéristique qui appartient aux moines seuls est le vœu de stabilité. Car si les communautés apostoliques, socialement actives professent, comme les moines, les vœux de pauvreté, chasteté, obéissance, celui de stabilité, qui va de pair avec l'inaction sociale, est propre aux moines. Par conséquent, dire qu'un moine est un individu qui professe devant Dieu et une communauté un vœu de stabilité suffirait à définir ce qu'il est, mais éclaire peu sur la réalité de sa vie. Selon Dom Guéranger, ce serait plutôt « la séparation du monde qui fait le moine »⁹². Effectivement, de toutes les catégories de figures religieuses exposées jusqu'ici et étudiées par la sociologie, le moine, et l'ermite, sont les seuls à sortir du monde. Cependant, définir le moine uniquement par sa dimension extramondaine ne suffit pas si l'on ne précise pas que cette sortie du monde est religieusement motivée. Certaines autres utopies portent en elles une dimension de sortie de la société, mais c'est une sortie relative. Par exemple les néo-ruraux des années 70 ne quittaient que le monde urbain contrairement au moine pour lequel la sortie du monde se veut absolue. Le moine est alors celui qui quitte le monde pour se consacrer pleinement à Dieu dans la vie en communauté.

Finalement, si la théologie autant que la sociologie buttent à définir ce qu'est un moine, n'est-ce pas parce qu'il serait l'homme de l'« indéterminé » par excellence et de là viendraient aussi les multiples interrogations et conflits sur ce qui convient à la sphère monastique ? Puisque le monastère est un lieu-frontière entre le monde terrestre et le Royaume de Dieu, les moines sont aussi des « individus-frontière » entre les hommes et Dieu aux yeux de la société. En dépit des rites de passage qui célèbrent une mort au monde et une renaissance en Dieu, les moines n'en sont pas moins encore du monde des vivants. Ils ne sont donc plus vraiment des hommes, ils sont des « frères des anges », les anges étant eux-mêmes le propre de l'indéterminé, à la frontière des distinctions les plus importantes dans l'esprit

⁹¹ Elio Gambari, *Manuale della vita religiosa alla luce del Vaticano II*, Centre Mariano Montfortano, Salono, 1970, p.251

⁹² Jean Leclercq, *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Editions de la Source, 1968, p.20

humain : celle du masculin et du féminin et celle du divin et de l'humain. Ainsi, les moines sont aussi des êtres indéterminés entre le vivant et le mort, entre le masculin et le féminin, entre l'humain et le divin, donc, entre toutes les distinctions fondamentales de l'esprit humain. Le moine est l'homme anticipé du Royaume de Dieu, or ce Royaume est lui aussi un grand indéterminé pour les êtres humains. A l'opposé de toutes ces indéterminations, les moines sont ceux qui mènent la vie la plus réglée qui soit, où toute activité est scrupuleusement déterminée par l'emploi du temps, ritualisée selon la définition de Durkheim du rite comme « mode d'action déterminé »⁹³. Finalement, l'organisation de la vie monastique est sur-déterminée, par mesure d'ascèse, mais le moine lui-même se situe dans l'indéterminé aux yeux de la société qui ne peut le situer dans les catégories traditionnelles.

Au terme de ce panorama des définitions possibles du moine, aucune n'apparaît pleinement satisfaisante. Je retiendrai pour le moment *qu'un moine est un homme religieux ascétique, un virtuose élu par Dieu qui, pratiquant la vie contemplative, prie pour la société hors de la société et exerce une fonction participant à la survie matérielle de la communauté monastique à laquelle il appartient. Plus spécifiquement, il est celui qui sort du monde pour se consacrer de manière absolue à Dieu dans la vie en communauté.* A partir de cette définition, l'ermite serait celui qui sort du monde pour se consacrer à Dieu dans la solitude. Les vœux de pauvreté, chasteté, obéissance et stabilité institutionnalisent cet engagement total et sans limite de temps.

5. TABLEAU DU MONACHISME DANS LES QUATRE PAYS ÉTUDIÉS

a. Les différents ordres et leur importance

L'objet de cette recherche s'insère dans les limites de la définition canonique de l'Eglise des religieux contemplatifs. Je désignerai moines et moniales, les membres des instituts contemplatifs qui professent l'ensemble des vœux religieux, incluant celui de stabilité. Il s'agit donc uniquement de monastères catholiques quoique la comparaison avec les monastères bouddhistes puisse être fort intéressante et demanderait à être faite par la suite. Sont donc exclus les ordres religieux apostoliques, tels que les franciscains, dominicains (hommes) etc., c'est-à-dire les consacrés vivant dans le monde. Les monastères auxquels il sera fait référence, appartiennent à différents ordres : bénédictins, carmélites, trappistes. La

⁹³ Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, Paris, PUF, 1994

plupart d'entre eux suivent néanmoins la règle de saint Benoît (les bénédictins et les trappistes), ce qui permet une comparaison plus fine. Mes enquêtes de terrain m'ont ainsi portée dans dix monastères bénédictins de différentes congrégations⁹⁴ dont la maison-mère des camaldules, branche particulière de cet ordre, un carmel et deux monastères cisterciens de la stricte observance appelés aussi trappistes. Ces ordres sont différemment représentés selon les pays, et du niveau de représentation découlera la force du réseau et le degré de connaissance de la part de la société. Voici la répartition des différentes communautés monastiques en France :

Fréquence par ordre⁹⁵

Ordre	Fréquence	Pour cent
Bénédictin	84	27,5
Cistercien	16	5,2
Trappiste	22	7,2
Carmel	85	27,9
Clarisses	47	15,4
Dominicaines	13	4,3
Visitandines	20	6,6
Autre	13	4,3
Chartreux	5	1,6
Total	305	100,0

Tableau 1 : Répartition des communautés par ordre en France

Les carmels⁹⁶ sont les plus nombreux, 85 couvents, contre 84 de bénédictins, ce qui s'explique notamment par le fait que les communautés de carmélites ne peuvent, selon les constitutions, dépasser 21 moniales, tandis que les monastères bénédictins peuvent atteindre 70, 100 moines, voire plusieurs centaines par le passé. On y remarque surtout la prolifération de communautés féminines qui découle pour une part d'une division historique du travail religieux. Les ordres féminins ont été longtemps obligés de se soumettre à la stricte clôture papale, et ne pouvaient donc avoir de dimension apostolique. Ainsi, dans les ordres missionnaires tels que les dominicains la branche masculine est apostolique et la branche féminine cloîtrée dans le but de prier pour les missions de la branche masculine⁹⁷. Au total, on

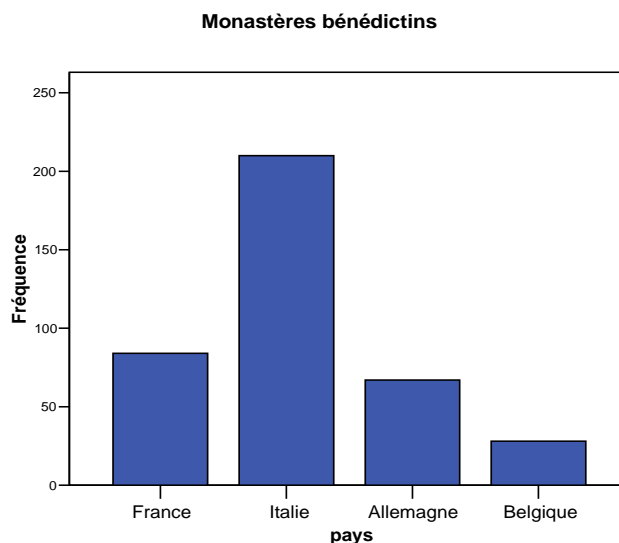
⁹⁴ Se référer au tableau récapitulatif en annexe.

⁹⁵ Les chiffres proviennent de *l'Annuaire pratique des lieux monastiques* 2007, systématisés sur le logiciel de statistiques SPSS

⁹⁶ Ne sont pris en compte que les carmels féminins car les communautés de carmes, masculins, ne sont pas des communautés contemplatives, il en est de même pour les dominicains. Historiquement, dans ces ordres où la branche masculine est apostolique, la branche féminine, contemplative avait pour vocation de prier pour les missions de la branche masculine.

⁹⁷ Cependant, cela n'explique pas tout, il faudrait étudier plus en détail pourquoi il y a plus de congrégations féminines et de femmes consacrées, même quand l'on prend aussi en compte les prêtres.

compte environ 305 monastères en France. Les communautés bénédictines présentes dans les pays étudiés se répartissent comme suit :



Graphique 1 : Répartition des monastères bénédictins par pays

A taille quasi égale de population totale, l'Italie possède plus du double de communautés bénédictines que la France. Le nombre de communautés et donc la présence largement diffusée va influencer sur l'image du moine dans la société. Si le pays possède de nombreuses communautés, les individus auront nécessairement plus de probabilité de se trouver proches d'un monastère qui apparaîtra par là-même moins extramondain. La charge d'extramondanité associée aux monastères par la société est inversement proportionnelle à leur diffusion, selon la taille de la population. Cependant, il faut aussi considérer la taille de ces communautés car la dynamique en dépend, beaucoup plus que du nombre de communautés dans le pays.

b. La population monastique actuelle

Même s'il est assez difficile d'obtenir des renseignements précis sur la population monastique actuelle, nous savons qu'elle est faite d'inégalités, inégalités hommes-femmes et inégalités d'âge notamment.

		Total	Hommes		Femmes	
Ages	Total	54629	12502		42127	
0-14 ans ⁹⁸		387	192	1,5%	195	0,46%
15-24 ans		1176	579	4,6%	597	1,4%
25-59 ans		14339	5434	43,5%	8905	21,3%
60 ans et plus		39727	6297	50,4%	32430	77,0%

Tableau 2 : Répartition des religieux par âge en France, recensement INSEE 1999

Ce tableau ne concerne pas uniquement la population monastique, mais tous les religieux, y compris les apostoliques. Néanmoins, les proportions sont significatives, et il faut souligner la part extrêmement importante de religieuses âgées de plus de 60 ans. Pour les hommes, cette catégorie d'âge ne représente que la moitié de la population, tandis que pour les femmes, il s'agit de plus des trois quarts. La structure de la population a une incidence directe sur l'état de l'économie de la communauté, qui sera à l'évidence moins dynamique lorsque les trois quarts ont plus de 60 ans. En outre, la taille des communautés peut être très diverse, ainsi que le révèle les chiffres des communautés bénédictines⁹⁹ dans les quatre pays étudiés (tableau 3).

Si un grand nombre de communautés aura un effet largement positif sur la visibilité du monde religieux, et peut-être sur son recrutement, la taille des communautés prises séparément aura des conséquences sur leur dynamisme interne - donc peut-être un effet inverse sur le recrutement - et leur économie. Les moyennes sont en effet très disparates d'un pays l'autre : l'Italie a en moyenne des communautés deux fois plus petites que la France ou l'Allemagne. Parallèlement, l'étude révélera que l'économie monastique italienne est beaucoup moins dynamique que celle des moines français ou allemands. Favorisée en visibilité par le nombre de monastères, l'Italie l'est moins par la taille de ses communautés.

⁹⁸ Ce chiffre étonnant de population religieuse âgée de moins de 4 ans doit concerner quelques orphelinats ou autre maison religieuse d'accueil d'enfants à temps plein, vu que l'INSEE prend en compte les ménages. De même pour la partie des 15-24 ans puisqu'il n'y a pratiquement plus de novices mineurs.

⁹⁹ Je prends l'exemple des bénédictins, d'une part parce que c'est à cet ordre qu'appartient la majorité des monastères étudiés, et d'autre part, parce que c'est pour eux que j'ai pu obtenir le plus facilement les chiffres pour les quatre pays étudiés.

		POPULATION DES COMMUNAUTES BENEDICTINES				
		N	Minimum	Maximum	Moyenne	écart-type
Italie	Femmes	82	3	78	14,76	12,41
	Hommes	49	2	42	11,94	9,18
	Total	131	2	78	13,70	11,36
France	Femmes	24	4	67	27,92	16,11
	Hommes	30	5	74	25,03	18,93
	Total	54	4	74	26,31	17,63
Allemagne	Femmes	14	8	56	35,14	16,50
	Hommes	31	2	108	23,19	24,08
	Total	45	2	108	26,91	22,52
Belgique	Femmes	8	8	24	14,88	5,94
	Hommes	7	5	28	19,86	8,69
	Total	15	5	28	17,2	7,52329715

Tableau 3 : Population des communautés bénédictines, tableau réalisé à partir du catalogue bénédictin

Le fonctionnement d'une communauté très réduite sera nécessairement différent de celui d'une communauté d'une vingtaine de membres ou plus. Dans sa règle, saint Benoît décrit cinq fonctions particulières dans le monastère (à temps plein, en plus des services hebdomadaires) : l'abbé, l'économe, le maître des novices, l'infirmier, l'hôtelier. Cinq fonctions donc, qui nécessitent au moins cinq personnes, dans lesquelles n'entre aucun travail susceptible de faire vivre la communauté. Cette petite considération mathématique montre qu'une communauté inférieure à cinq membres - et c'est un minimum - aura du mal à organiser sa subsistance, ou les moines devront cumuler des fonctions. La France et l'Allemagne ont en revanche des tailles moyennes de communautés élevées, environ 26 moines ou moniales. La moyenne des communautés féminines est plus élevée en Italie, Allemagne et France, mais non pas en Belgique. Ce rapide panorama chiffré des communautés bénédictines révèle des disparités de configuration selon les pays qui seront autant de variables explicatives des divergences économiques. Parmi ces variables, retenons le nombre de monastères, la taille des communautés, la moyenne d'âge et le clivage hommes-femmes qui seront exploitées par la suite.

c. La chute des vocations et crainte de la fin du monachisme

Parler de la chute des vocations dans l'Eglise catholique est aujourd'hui un lieu commun, et en effet, la France a perdu la moitié de ses prêtres dans les quarante dernières années. Toutefois la question mérite d'être approfondie en la relativisant à trois niveaux : tout d'abord, il faut reconsidérer cette chute à l'aune de l'histoire, ensuite il faut souligner que depuis quelques quatre ou cinq ans, la courbe tend à remonter légèrement, et enfin, il faut préciser que c'est pour les instituts monastiques que la chute est la moins accentuée.

En premier lieu donc, la chute des vocations est à relativiser à la lecture de l'histoire des ordres religieux. L'ouvrage de Raymond Hostie au titre évocateur de *Vie et mort des ordres religieux*¹⁰⁰ est pour cela d'un bon appui. Ainsi écrit-il en introduction : « Aux alentours des années 1800, les groupements religieux existants connaissent une débâcle sans égale. Leurs effectifs globaux s'effritent sans cesse : des 300 000 religieux qui peuplent les monastères et les couvents aux années 1775, il n'en reste que 80 000 en 1850. »¹⁰¹ Certes, la Révolution est passée par là et explique sans doute une bonne part de cet effondrement. Mais il peut être enrichissant de considérer quelques chiffres pour accréditer ces considérations. Ce premier tableau donne l'évolution du nombre de bénédictins en France de 1770 à 1970, le second, le nombre de moines à l'abbaye de Saint-Wandrille qui a justement fait l'objet d'une enquête:

Evolution numérique de 1770 à 1970 des instituts fondés avant 1750						
	1775	1850	1900	1930	1965	1970
Bénédictins	150 000	2 500	6 200	9 070	12 500	11 438
Cisterciens	7 000	500	908	1 270	1 648	1 583

Tableau 4 : Evolution des populations bénédictines et cisterciennes de 1770 à 1970¹⁰²

Evolution numérique des religieux de l'abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle										
853	960	1265	1350	1514	1636	1775	1910	1939	1958	2004
70	25	40	77	20	28	20	33	50	56	42

Tableau 5 : Evolution de la population des religieux de Saint-Wandrille de 853 à 2004¹⁰³

L'un et l'autre de ces deux tableaux montrent que la situation actuelle des ordres monastiques n'est pas la pire qu'ait vécue l'Eglise. Pour le premier tableau, les conséquences de la Révolution se font nettement ressentir, et témoignent qu'elle a eu plus d'effets sur les effectifs des communautés que la sécularisation de la modernité. Mais dans ce cas, la chute des effectifs est due à une cause extérieure (suppression, exil), tandis que la situation actuelle découle d'un affaiblissement général de la pratique religieuse dans la société sans pression aucune de la part de l'Etat ; la raison est interne à la sphère religieuse. Le second tableau sur la communauté de Saint-Wandrille montre qu'à d'autres moments de l'histoire, les effectifs ont subi de fortes baisses, plus accentuées que celle de la modernité. Déjà pour le XII^{ème} siècle, P. Cousin note que « le nombre de moines a toujours été en décroissant depuis la période des origines qui représente la prospérité et la ferveur »¹⁰⁴. Sans doute la situation actuelle peut-elle avoir des conséquences plus profondes, à long terme que d'autres moments de l'histoire, car il faudra aussi prendre en compte la structure des communautés. Mais cette

¹⁰⁰ Raymond Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972

¹⁰¹ Hostie, id, p.8.

¹⁰² Hostie, id, annexes.

¹⁰³ Hostie, id, annexes, et *Catalogus Benedectini* pour le chiffre 2004

¹⁰⁴ Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, p.346

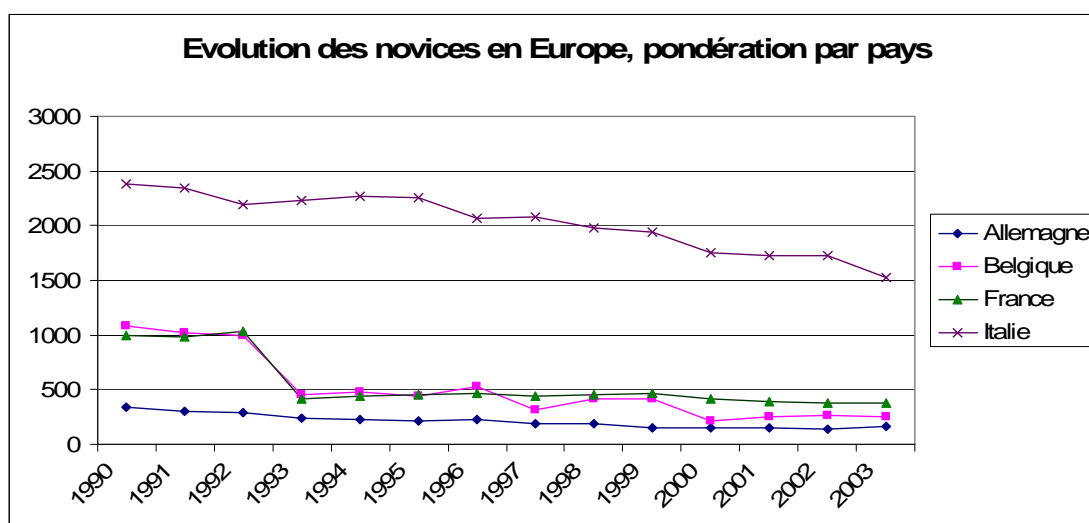
question demandera à être étudiée dans 20 à 30 ans, quand la génération entrée avant 1970 ne sera plus présente dans les monastères.

Enfin, il est intéressant de se livrer à un petit calcul de pondération de la population qui offre des services religieux par rapport à la population en demande de ces services. Comme je n'ai pas pu avoir accès aux chiffres nécessaires, pour les moines, je prendrai ceux concernant les prêtres. Si l'on prend en considération la population pratiquante en 1965, soit 25 millions de personnes et le nombre de prêtres, soit 40 900, on trouve qu'il y avait à cette époque 611 individus pratiquant par prêtre, ou 0,0016 prêtre par pratiquant. Si l'on refait ce même calcul pour l'année 2000, avec 10 millions de pratiquants réguliers et 25 353 prêtres, on obtient 394 pratiquants par prêtre ou 0,0025 prêtre par pratiquant. Autrement dit, il y a proportionnellement plus de prêtres en l'an 2000 par rapport à la population pratiquante qu'en 1965. La pondération me semble donc indispensable dans la considération de la chute des vocations, car cela signifie aussi qu'il n'y a pas moins de vocations par rapport à la taille de la population où elles peuvent naître. En effet, pour T-D Humbrecht aussi, « par rapport au nombre de croyants, le nombre de vocations est resté proportionnellement le même »¹⁰⁵.

Mais devant ces chiffres bruts en chute, certains pays se voient confrontés à une question capitale : s'achemine-t-on vers la fin du monachisme ? Cette question occupe une place réelle dans l'esprit des moines belges qui l'ont évoquée à chaque enquête de terrain. Me montrant deux monastères de moniales voisins, l'économe de Maredsous m'expliqua les « plans B » de ces communautés, pour le jour où il n'y aura plus assez de moniales. L'une d'entre elles investit des fonds importants dans la construction d'une nouvelle hôtellerie destinée à accueillir les moniales le jour où leurs bâtiments seront devenus trop vastes pour elles. Étonnamment, les trappistes de Westmalle, lors des travaux de leur chapelle n'ont prévu dans leurs nouvelles stalles que vingt places alors que les moines sont encore vingt-cinq, mais, dit le frère hôtelier, « on compte qu'il y en a toujours qui ne viennent pas ». Même l'architecture des monastères reflète la conviction du déclin du monachisme. Cet exemple révèle avec une acuité particulière la certitude des moines d'être assurément moins nombreux dans l'avenir et qu'un regain n'est pas à prévoir, si bien qu'ils organisent l'espace dans l'optique d'une communauté réduite. Cependant, les chiffres précédemment évoqués montrent que cette situation n'est pas inédite dans l'histoire. Plus particulièrement, pour la Belgique bénédictine, dom Ph. Schmitz, lui-même moine de Maredsous, note une baisse

¹⁰⁵Thierry-Dominique Humbrecht, *Crise des vocations ou crise de foi?*, 2007, Revue *Informationes S.C.R.I.S.*, p.223

importante des effectifs au XVIII^{ème} siècle : « A ce moment, des moines du XVIII^{ème} siècle, il ne restait plus que quelques vieillards. Heureusement, la communauté d’Affligem comptait encore, en 1833, 8 sur les 33 qui la composaient en 1796. »¹⁰⁶ La situation n’est pas pire à l’heure actuelle, puisqu’ils sont aujourd’hui 26 d’après le site de l’Ordre de Saint Benoît. Il est donc d’autant plus intéressant de s’interroger sur les raisons qui poussent ces grands connaisseurs de leur propre histoire à considérer la situation actuelle comme désespérée. Est-ce la sécularisation qui leur fait croire que la vie monastique va s’éteindre à l’instar de la religion elle-même ?



Graphique 2 : Evolution des novices pondérée par la population nationale¹⁰⁷

Or, si l’on se réfère à ce graphique de l’évolution des novices, pondérée par pays, on s’aperçoit que la Belgique n’est pas le pays le plus en manque de novices, l’Allemagne se situe en-dessous, et même, une timide remontée se fait jour pour ces dernières années. Certes, la chute est plus importante qu’en Allemagne puisque la Belgique partait de plus haut, mais relativement peu différente de celle de la France qui pourtant, n’exprime pas ces craintes de manière aussi sensible. Parmi les solutions possibles, on peut invoquer la taille réduite de ce pays pour lequel la chute des vocations se ressent avec plus d’acuité, car amène à des chiffres qui dérisoires s’ils sont dénués de toute pondération et relativité. Certains religieux lisent cette évolution comme une routinisation du charisme et de bureaucratisation au sens weberien des termes¹⁰⁸.

Si l’on se replace d’un point de vue utopique, où le futur occupe une place prépondérante pour la réalisation de l’utopie, cette vision de la fin du monachisme est assez étrange. Qu’en

¹⁰⁶ Philibert Schmitz, *Histoire de l’ordre de saint Benoît*, Editions de Maredsous, 1946-1958, p.182

¹⁰⁷ Voir en annexe les chiffres bruts, hors pondération.

¹⁰⁸ Shanti Abyasingha, *Il declino delle vocazioni religiose. Una prospettiva weberiana*, in *Vita Consacrata*, 2000, 36^{ème} année, p.2006

serait-il pour l'utopie du Royaume de Dieu si le monachisme disparaissait ? Certes, dans l'utopie, « les forces du « ne pas encore » ne sont encore que des possibles développés dans les plis de la société arrivée; possibles c'est-à-dire encore indéterminés à être ou à ne pas être »¹⁰⁹. Mais dans le cas du monachisme, l'avènement du Royaume de Dieu est indépendant de l'utopie pratiquée ; selon la théologie chrétienne, il adviendra, quand bien même le monachisme n'existerait plus. La perte d'espérance en l'avenir de la communauté utopique renie proprement son caractère utopique de croyance en la construction d'un monde meilleur à venir. Pour H. Desroche ou E. Bloch¹¹⁰, le système utopique est directement fondé sur l'espérance ; si celle-ci s'amoindrit, l'utopie se disloque nécessairement. L'attitude utopique consisterait au contraire à croire malgré tout en la croissance de l'utopie pour atteindre le but final de sa réalisation universelle. Des revues destinées au monde religieux donnent une lecture utopique de la crise actuelle des vocations. Ainsi, un article de *Vie Consacrée* paru en 2004 explique : « Certaines communautés sont dans la condition de qui s'achemine douloureusement vers la mort ; nous disons « qu'elles doivent fermer », « qu'elles sont à la fin », mais en vérité, « elles donnent la vie » : elles vivent communautairement, ce que tout moine est appelé à vivre personnellement, à savoir sa pâque. Et cette issue est plus féconde que le dynamisme d'une communauté riche en nombre. »¹¹¹ Une lecture religieuse quasi anthropomorphique est appliquée à la mort des communautés qui donne lieu, comme pour l'homme selon la théologie chrétienne, à plus de vie sur le modèle de la résurrection de Jésus. Il s'agit en ce cas d'une réelle traduction utopique où la mort du prophète est considérée comme tout aussi utile pour son message que sa vie elle-même.

La perception par les moines eux-mêmes de la chute des vocations est donc passionnante autant du point de vue de l'évolution de la religion dans la modernité que de l'étude utopique. Malheureusement, je dois clore ici ces réflexions et aborder désormais le travail et l'économie monastique.

¹⁰⁹ Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p. 103

¹¹⁰ Voir H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, ou E. Bloch, *Le Principe espérance*.

¹¹¹ Enzo Bianchi, *Le monachisme, héritage du passé et ouverture au futur*, in *Vie Consacrée*, 2004, 76^{ème} année, p.149

CHAPITRE 2 : TRAVAIL ET ÉCONOMIE MONASTIQUE EN PERSPECTIVE HISTORIQUE

« Toute l'histoire des règles monastiques n'est-elle pas, en un certain sens, celle d'un affrontement sans fin avec le problème de l'effet sécularisant de la possession ? »¹¹²

Une étude du monachisme actuel ne peut déroger à la nécessité de porter son regard vers la longue histoire monastique. Cette histoire est l'héritage-même des moines qui, en tant qu'intellectuels, la connaissent parfaitement et y font fréquemment référence. Le monde monastique est en perpétuel dialogue avec son passé. Ainsi les moines de Praglia à propos de leur atelier de restauration de livres attestent: « Per avere un'idea più adeguata del senso che i monaci danno a questa loro attività di restauro del libro, è bene dare uno sguardo al passato, e constatare come tale attività si inserisca in una tradizione culturale dei Benedettini, che data da 1500 anni. »¹¹³ Vouloir comprendre la situation actuelle requiert donc de s'intéresser à la situation passée d'où sont issues les communautés présentes. D'autre part, étudier plus précisément les tensions liées au travail et à l'économie dans l'histoire du monachisme permettra de discerner ce qui est intrinsèquement lié à la vie monastique de ce qui est contingent, et donc issu d'une situation historiquement définie. Il sera alors possible de déterminer les changements opérés par la modernité, car ce parcours historique montrera que la tension entre économie et vie religieuse n'est pas proprement moderne.

1. LA TENSION TRAVAIL / PRIÈRE DANS LE MONACHISME HISTORIQUE

a. L'antagonisme travail/ prière dans le monachisme

L'antagonisme entre travail et prière n'est pas particulièrement lié à la modernité mais au contenu-même de l'utopie. Le monastère, en tant qu'antichambre du Paradis, n'est censé contenir que ce qui sera présent dans ce Royaume, donc ni économie ni travail. Or, le

¹¹² M. Weber, EP, p.291

¹¹³ *Il restauro del libro dell'abbazia di Praglia 1951-2001*, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia, 2001, p.9

Royaume de Dieu n'est pas advenu et les moines vivent encore sur terre. Ils doivent donc répondre à leurs besoins terrestres de subsistance.

Les moines, qui appliquent l'Évangile de manière radicale et sans concession, se trouvent confrontés à deux exhortations de saint Paul incompatibles dans leur réalisation pleine et entière : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (Th. 3, 10) et « Priez sans cesse » (1 Th. 5, 17). Théoriquement, la mise en application parfaite de cette deuxième recommandation ne permet pas d'y associer le travail. L'obligation de tenir ensemble ces deux exhortations à l'écart irréductible, s'ouvre dès le monachisme primitif comme le souligne A. Guillaumont, « c'est là [...] le point fondamental : comment concilier le commandement de la prière continuelle avec le travail, recommandé lui-aussi par l'Apôtre »¹¹⁴. La réalisation parfaite de l'utopie supposerait que les moines passent l'intégralité de leur temps en prière, or ils doivent parallèlement subvenir à leurs besoins, sans dépendre de la société. Comment concilier de la sorte ces deux exigences diamétralement opposées? A l'origine du monachisme, la légende veut qu'il ait fallu l'apparition d'un ange à saint Antoine, considéré comme le premier moine, pour que celui-ci comprenne qu'il devait allier vie de travail et vie de prière¹¹⁵ ; ce n'était donc en rien naturel. Parce qu'elle est un système total, l'utopie ne peut contenir que ce qui correspond à sa définition pour conserver sa cohérence. Si le travail est néanmoins présent, il doit faire l'objet d'une justification.

b. Justifier la présence du travail dans l'utopie

La légitimation du travail va se développer sous plusieurs modes. Comme le remarque Weber, « les nécessités de la vie économique se font valoir soit en réinterprétant les commandements sacrés, soit en les tournant, ces deux procédures étant justifiées par la casuistique »¹¹⁶. Cette « réinterprétation » des commandements divins est en effet un moyen de justification du travail monastique. L'exhortation de saint Paul, « qui ne travaille pas ne mange pas » peut alors servir amplement de légitimation. R. Grégoire note aussi que « ogni riflessione sul lavoro parte sempre dalla lettura sacra, dal testo biblico che è l'unica basa necessaria per interpretare le conseguenze del battesimo »¹¹⁷.

¹¹⁴ A. Guillaumont, *Aux Origines du monachisme chrétien, Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité orientale n°30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 118

¹¹⁵ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, trad. G.J. Bartelink

¹¹⁶ M. Weber, EP, p. 248

¹¹⁷ R. Grégoire, *La Presenza del lavoro nel monachesimo antico*, in *Monachesimo : una presenza di lavoro*, 1989, Tipolitografia Benedittina Editrice, Parma, 1991

L'une des premières justifications consiste à faire du travail un outil de l'ascèse. D'après les catégories évoquées plus haut, les moines sont d'abord des contemplatifs, qui donnent toute leur vie dans la communion avec Dieu. Or, à plusieurs reprises, Weber insiste sur l'opposition entre contemplation et travail. Considérer la contemplation comme un exercice laborieux de présence permanente et totale devant Dieu permet d'éclaircir ce lien ambigu. La contemplation est bien un exercice, et c'est l'ascèse qui permet de s'y astreindre car elle n'est *a priori* pas naturelle à l'homme. Elle n'est donc en aucune manière une forme de passivité de l'homme envers lui-même ni de l'homme envers Dieu. Il n'y aurait pas de contemplation durable sans ascèse, et même, pour O. Zöckler, « il ne manque à aucune religion digne de ce nom, l'élément ascétique »¹¹⁸. Effectivement, comment l'homme pourrait-il surmonter ce «*status naturae* » sans s'y contraindre par différents instruments ? Le travail, en tant qu'ascèse, s'insère alors tout naturellement dans cette vie de contemplation et même les Pères du désert, qui constituent sans doute ce que Weber appelle le monachisme charismatique, le prônent. Il est donc important de replacer la contemplation dans une perspective active et non passive. Cette vision du travail comme allié à la contemplation par l'ascèse, héritée des Pères du désert, se retrouve dans le monachisme occidental, notamment la règle de saint Benoît, pour qui le travail est autant instrument d'ascèse, comme s'opposant à l'oisiveté, que moyen de subsistance. Il s'agit bien ici de permettre de meilleures conditions pour la contemplation grâce à l'équilibre donné par le travail. Weber souligne avec justesse cette conception du travail « comme moyen d'hygiène ascétique »¹¹⁹. De ce fait, le travail peut devenir un élément réellement bénéfique pour les moines, recommandé en cas de maladie de l'âme. Macaire, dans sa règle, conseille en effet : « Si un frère est malade de l'âme, il faut qu'il travaille plus souvent, considérant comment l'Apôtre réduisait son corps en servitude. »¹²⁰ L'activité manuelle, grâce à l'implication du corps, permet donc de recentrer l'âme sur ce qui doit être son unique préoccupation.

Dire comme Weber que le « travail représente une vraie diversion par rapport à la concentration sur le bien de salut contemplatif »¹²¹ est donc contraire à l'esprit monastique ; le travail permet la concentration sur la contemplation comme outil d'ascèse. Ce travail décrit par saint Benoît serait en effet « une sorte de complément technique de la prière »¹²² qui ne doit pas prendre trop de place, afin de ne pas induire d'autres préoccupations qui

¹¹⁸ Otto Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Frankfurt am Main, Heyder und Simmer, 1897, p.4 (notre traduction)

¹¹⁹ Weber, 1996, SR, p.211

¹²⁰ Cité par J. Dubois, *Aspects de la vie monastique en France au Moyen Age*, Variorum, Paris, 1996, p.64

¹²¹ Weber, 1996, SR, p.422

¹²² Serge Latouche, *L'Invention de l'économie*, Bibliothèque Albin Michel, 2005, p.72

interféreraient avec la contemplation. Dans une perspective de justification du travail, on peut dire que dans l'idéal, il permet plus de « concentration sur le bien de salut contemplatif » dans le sens où il met le corps en condition de supporter des heures de contemplation.

Une autre justification pleinement utopique du travail est celle de l'indépendance du monde, vue comme un produit de l'ascèse. Or cette indépendance ne se vit pas uniquement dans un éloignement géographique et la séparation entre le monde et le monastère, mais aussi dans la non dépendance concrète de la société pour les moyens de subsistance. Ce qui signifie que le monastère doit œuvrer lui-même à sa propre survie matérielle, sans faire appel aux dons de la société. C'est pourquoi Benoît a prôné l'autarcie que les moines ont tenté de réaliser au cours des siècles.

A partir de ces justifications, le travail monastique prend principalement trois formes, plus ou moins présentes selon les époques. Le premier degré est celui du travail manuel à but spirituel, qui occupe, combat l'oisiveté comme principale « ennemie de l'âme », et qui laisse l'esprit libre pour prier. Le *labora* n'exclue pas en ce sens *l'ora*, bien au contraire, ils sont intimement liés, et c'est cette forme de travail, instrument de l'ascèse qui correspond à la qualification d'hygiénique employée par Weber. L'exemple est celui des Père du Désert qui brûlent le fruit de leur travail. Le deuxième degré est celui du travail de subsistance, que les moines ont pratiquement toujours effectué, notamment par l'exploitation agricole. Ce travail peut aussi parfaitement laisser une place à la prière et permet de vivre de manière effective l'indépendance vis-à-vis du monde en favorisant l'autarcie économique. Enfin, le troisième degré, est celui du travail rémunéré, contre salaire, ou travail commercial qui engendre un revenu d'un produit vendu, qui se trouve très fréquemment dans la modernité. On obtient donc trois modèles idéal-typiques de travail monastique : travail ascétique, travail de subsistance directe et travail commercial de subsistance.

Le premier niveau de travail pourrait suffire, si l'on se réfère à la règle de saint Benoît ; il est même nécessaire au bon équilibre de vie. Sous cet angle, le travail est en effet un « moyen d'ascèse »¹²³ car, par un équilibre qui être qualifié d'hygiénique, il permet à l'âme de demeurer toujours disponible à la prière. Une excellente illustration de la possibilité de prier pendant le travail, nous est donné par Guigues II, un chartreux qui, dans sa *Lettre sur la vie contemplative* cite une réflexion spirituelle qui lui est venue proprement pendant le travail : « Un jour, pendant le travail manuel, je commençai à penser à l'exercice spirituel de l'homme, et tout à coup s'offrirent à la réflexion de mon esprit quatre degrés spirituels :

¹²³ Weber, 1995, ES, p.210

lecture, méditation, prière, contemplation. »¹²⁴ La mise en avant de la situation n'est sans doute pas dénuée d'implication pour Guigues, qui peut affirmer l'importance du travail manuel et sa capacité à faire naître la réflexion spirituelle.

c. Ora et labora : vers une spiritualité du travail monastique

A partir de la prescription bénédictine du travail dans son alternance avec la prière, se développe une réelle spiritualité du travail, c'est-à-dire, une manière de vivre la relation à Dieu qui inclut le travail. Pourtant, A. de Vogüé souligne à juste titre que « dans ce grand chapitre sur les occupations des moines, Benoît fournit très peu de considérations spirituelles »¹²⁵. Pour lui, il est essentiellement ce qui combat l'oisiveté, donc une occupation à but tant spirituel que matériel. L'oisiveté, d'où découle l'acédie, serait en effet la pire maladie du moine. Hormis la règle, c'est par sa vie tout entière que Benoît s'est fait le chantre du travail. Ses biographies relatent divers « miracles de l'outil »¹²⁶. Le plus célèbre est celui de la bêche tombée à l'eau que Benoît fait remonter et le fer vient de lui-même se réemboîter sur le bois. Ce miracle est un instrument de justification car il croise le travail, archétype de l'activité profane, avec le lieu du divin par excellence, l'intervention divine sur terre. Dans son alliance avec la prière, le travail bénédictin n'est aucunement nié ni assujéti à l'activité spirituelle. Il occupe une place réelle, pour lui-même, notamment par sa dimension physique, dans la vie monastique. La spiritualité du travail qui se développe alors prend totalement en compte les caractéristiques propres de l'activité laborieuse sans la soumettre complètement à la prière. Cette spiritualité se trouve résumée dans ce qui deviendra la devise bénédictine : « *ora et labora* ». Mais « appare curiose che la « *devisa benedettina* », ritenuta medievale (*Ora et labora*), risulti proprio una creazione dell'ottocento di dom. Mauro Wolter. »¹²⁷. Ainsi le travail va-t-il devenir pleinement acteur de la vie contemplative. « Non è la contemplazione, bensì il lavoro che diventa il criterio del fervore monastico. Dio si trova nel lavoro, che è il servizio di Dio. Il lavoro è la liturgia del monaco; espressione della vita evangelica, perché nel lavoro il monaco si offre in sacrificio. »¹²⁸ Dans cette configuration

¹²⁴ Guigues II, *Lettre sur la vie contemplative, L'échelle des moines*, Le Cerf, Sources Chrétiennes, Paris, 1970, p.83

¹²⁵ Adalbert de Vogüé, *La Règle de saint Benoît, Commentaire spirituel et doctrinal*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1977, p. 335

¹²⁶ J. Le Goff, « Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval », p.15, in J. Hamesse, C. Muraille-Samaran, *Le Travail au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve, Publication de l'Institut d'Etudes Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1990

¹²⁷ Eutemio Sastre Santos, *La Vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano, Ancora, 1997, p.853

spirituelle, l'activité laborieuse constitue l'une des clés de voûte de la vie monastique qui soutient autant la vie spirituelle que la vie matérielle.

2. EVOLUTION DES TYPES DE TRAVAIL DE L'ANTIQUITÉ AU XIX^{ÈME} SIÈCLE

Le type d'activité développé par les moines fait théoriquement écho au système de légitimation élaboré pour intégrer le travail dans la vie consacrée. Un panorama historique du travail monastique va permettre de voir quelles réponses concrètes ont été apportées au cours des siècles pour résoudre cet antagonisme fondamental entre travail et prière.

a. Le monachisme primitif

Le monachisme à son stade charismatique serait, selon Max Weber, un « phénomène antiéconomique ». Effectivement, le monachisme des III^{ème} et IV^{ème} siècles se pose d'emblée comme opposé à l'économie, ou plus exactement à la culture des biens matériels. La fuite au désert n'est qu'une illustration concrète de ce refus de la vie matérielle et donc par là-même, le premier monachisme est anti-économique. La question du travail n'est pourtant pas éludée. Au contraire, elle s'est très vite posée par le biais de la subsistance. Quitter le monde, se retirer dans le désert de Syrie ou d'Égypte, le plus loin possible des lieux de vie sociale, demande de trouver d'autres moyens de survie que l'exercice d'une profession dans la société. Car si les moines refusent le culte de la matérialité, ils se veulent indépendants de la société dont ils sont sortis. Seul le travail de production permet cette pleine indépendance vis-à-vis du monde. Pour les Pères du Désert, le travail devient très vite, de surcroît, un outil d'ascèse physique qui permet l'équilibre de la vie contemplative. C'est du moins la première légitimation autre que la subsistance qui apparaît : « Le travail doit tendre à consolider la prière comme le maximum de la concentration spirituelle dans l'union avec Dieu. »¹²⁹ On ne trouve pas, à proprement parler, de régulation institutionnalisée du travail et de la prière, si ce n'est que l'un et l'autre doivent s'effectuer simultanément ; la prière accompagne le travail. Ainsi, un moine peut travailler tous les jours, comme il peut aussi - des cas sont cités - ne travailler que quelques semaines par an pour produire le nécessaire à sa survie, et passer le

¹²⁸ Sastre Santos, id., p.219

¹²⁹ Antonio Quacquarelli, *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secoli*, Istituti di letteratura cristiana antica, Bari, 1982. p. 12

reste de l'année en contemplation parfaite.¹³⁰ Cet exemple permet autant le travail que la contemplation absolue, mais ne prend pas en compte le besoin d'ascèse physique¹³¹.

La tentation du non-travail pour atteindre un statut proche des anges, libéré de toutes les contraintes terrestres, est déjà présente chez les Pères du Désert. L'anecdote suivante trouvée dans les *Apophtegmes des Pères* illustre cette tentation : un jeune homme va voir son frère et lui dit : « Je veux être sans souci comme le sont les anges qui ne travaillent pas, mais rendent sans cesse un culte à Dieu. » Il part donc au désert, puis une semaine après, revient, affamé et fatigué, demandant à son frère de l'accueillir. Celui-ci rétorque : « Jean est devenu un ange, il n'est plus parmi les hommes. » Le lendemain, Jean revient encore frapper chez son frère qui lui répond alors : « Tu vois, tu es un homme ; il te faut donc à nouveau travailler pour te nourrir. »¹³² Cette histoire atteste que ces anachorètes sont conscients des réalités terrestres indépassables, malgré la tentation de l'angélisme d'outrepasser complètement et définitivement le « *status naturae* », ce qui serait le propre de l'ascèse extramondaine selon M. Weber. Le travail est certes un outil d'ascèse, mais il est d'abord un moyen essentiel de survie dont l'exigence ne fait pas débat. La désinvestiture humaine pour une réinvestiture divine est donc conçue comme idéale sans doute, mais inatteignable. Par la suite, certains essaieront de dépasser aussi ces besoins alimentaires, mais pour les Pères du Désert, la désinvestiture humaine ne doit pas aller jusque-là.

Dès les premiers moines, le travail sert aussi à l'œuvre de charité. Alors que ces « sorties du monde » pourraient apparaître comme un désir égoïste de ne vivre que pour soi et pour Dieu, loin du monde géographiquement et spirituellement, les moines ont néanmoins le souci de la charité. Certains concevront un monachisme avec des liens uniquement spirituels avec le monde – la prière - ce n'est pas le cas pour les moines du désert qui continuent d'œuvrer pour le monde.

Les travaux effectués sont surtout des travaux manuels qui permettent de prier pendant leur réalisation, de « chanter les louanges du Seigneur » et de méditer les Ecritures. « Per gli antichi monaci si trattava solo di lavoro manuale, non esistendo altra forma di lavoro propriamente detto ; erano esclusi espressamente sia il lavoro intellettuale, perché la maggioranza dei monaci erano incolti, sia il lavoro apostolico o ministeriale perché quasi tutti erano laici e perché tale attività diventava incompatibile con la solitudine e la

¹³⁰ Quacquarelli, id p. 19

¹³¹ Cet exemple rejoint aussi les préoccupations actuelles sur l'organisation du travail à l'échelle de l'année ou de la vie, tel que, par exemple, Jean Boissonnat a posé la question.

¹³² *Les Apophtegmes des Pères*, Sources Chrétiennes, Le Cerf, 2003, p. 35

contemplazione. »¹³³ L'image souvent retenue est celle du moine tressant son panier, travail qui apprend la patience et permet l'ascèse. Les plus robustes cultivaient la terre, mais cet unique travail était déconseillé car requerrait trop de temps et de force. Le travail est-il alors plus outil d'ascèse ou plus moyen de subsistance ? A. Quacquarelli cite l'exemple d'un ermite qui habitait trop loin d'une ville pour pouvoir vendre les fruits de son travail mais qui le pratiquait néanmoins par pure ascèse. Déjà à l'époque du monachisme primitif, le travail présente donc trois dimensions inséparables : la survie dans une perspective d'indépendance, l'ascèse et la charité. L'ascèse est importante dans le sens où ce premier monachisme met réellement l'accent sur l'exploit physique par la contrainte du corps tout entier, sur le modèle de saint Antoine. Mais la nécessité de subsistance demeure le premier impératif pour le travail, même s'il est lié à l'ascèse dans le sens où l'élaboration de l'indépendance du monde en fait partie.

b. Le travail dans le premier monachisme régulier

Avec l'institutionnalisation du monachisme, l'apparition des cénobites et la rédaction des règles, le travail devient partie intégrante du monachisme. Il est lui-aussi institutionnalisé par les règles qui abordent toutes cette question, en y répondant de manière relativement similaire. La règle devient alors le meilleur moyen de légitimer ce qui serait contraire à l'utopie, car ne définit-elle pas les conditions de l'utopie ? La justification du travail par la règle prouve donc une tentative de l'institutionnaliser dans l'utopie religieuse pour réduire les conflits idéologiques. Toutefois, cela ne suffit pas puisque le débat dure encore de nombreux siècles.

Dans la première règle monastique, celle de Pacôme, le travail doit être pratiqué dans la prière, de manière à ne pas interrompre la contemplation qui est l'essentiel de la vie du moine : « Ceux qui travaillent ne disent rien de profane, ils méditent de saintes pensées ou se taisent. »¹³⁴. En outre, le travail répond conjointement au commandement du Créateur et à l'exigence de charité. L'importance accordée au travail par Pacôme est illustrée par l'organisation-même des communautés car celui-ci « groupe ses disciples d'après le métier qu'ils exercent, il y a la maison des tisserands, celle des tailleurs,... »¹³⁵. Étonnamment, le travail devient l'un des déterminants principaux de la communauté qui se construit autant comme communauté de travail que communauté de prière.

¹³³ Lorenzo Sena, *Lavoro monastico, Inter Fratres*, 43, 1993, p.175

¹³⁴ Citée par J. Dubois, *Aspects de la vie monastique en France au Moyen Age*, Variorum, 1996

¹³⁵ Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, p.54

Cette vision du travail comme nécessaire à l'homme est assez incongrue à cette époque qui vivait dans l'approche des philosophes grecs et latins où l'*otium* est supérieur au *negotium* vu comme non-loisir et travail productif. « C'est le loisir qui constitue le temps positivement défini, le temps consacré aux sciences, aux arts ou à la philosophie¹³⁶ ». Le travail est le propre de la condition d'esclave. Cicéron exprime cette conviction de manière assez vive : « Sont indignes d'un homme libre et avilissants, les gains de tous les salariés qui se font payer leur travail et non leur habileté ; recevoir un salaire c'est s'engager dans la servitude. »¹³⁷ Les discussions monastiques ont alors un rôle crucial pour le renouvellement de ce débat, comme le note J. Le Goff, « le premier grand conflit socio-idéologique autour du travail au Moyen Age apparaît en milieu monastique »¹³⁸. Le débat monastique va donner pour la première fois à l'Occident chrétien des arguments en faveur du travail et de son bien-fondé pour l'homme. F. Prinz souligne en effet que « seul avec le christianisme, et encore sur le mode spécial des règles de vie pratiquées dans les monastères, le travail assume, comme valeur positive, une dignité et une justification théologique. »¹³⁹

Néanmoins, le travail monastique n'est pas encore totalement accepté, comme l'accrédite la polémique intervenue dans les années 399-401 dans un monastère de Carthage, entre les moines qui acceptent le travail et ceux qui le refusent. L'évêque du lieu demande alors à saint Augustin de trancher et dans ce but, ce dernier écrit un traité spécialement dédié au travail des moines, *De Opere Monachorum* dans lequel il expose tous les arguments en faveur du travail monastique. Ainsi, « le travail des mains se concilie avec les occupations de l'esprit » (titre de la première section), et « l'Apôtre [comprendre saint Paul] n'aurait pas dédaigné d'entreprendre quelque travail des champs, ni de s'appliquer à une occupation d'artisan »¹⁴⁰. Même recommandé par la règle, le travail monastique ne va donc pas de soi, et demande d'être constamment légitimé.

Selon A. de Vogüé, à l'heure du monachisme ancien, « dans l'enceinte du monastère et aux alentours, moines et moniales se livrent à des travaux manuels. Les femmes tissent la laine et confectionnent les vêtements. Les hommes cultivent le jardin, exercent des métiers artisanaux et, le cas échéant, sortent pour paître les troupeaux ou rentrer la moisson »¹⁴¹. Ces travaux

¹³⁶ Thierry Pillon et François Vatin, *Traité de sociologie du travail*, Toulouse, OCTARES Editions, 2003, p.7

¹³⁷ Cicéron, « Traité des devoirs », in id., p.7

¹³⁸ J. Le Goff, *Le Travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval*, p.15, in J. Hamesse, C. Muraille-Samaran, *Le Travail au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve, 1990

¹³⁹ Friedrich Prinz, *La Presenza del lavoro nella vita economica e sociale*, in *Dall'eremo al cenobio*, Libri Scheiwiller, Milano, 1987, p.267

¹⁴⁰ Augustin, *Le Travail des moines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, trad. J. Saint-Martin, p.443

¹⁴¹ Adalbert de Vogüé, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, Turnhout-Belgium, 1985, p. 50

artisans et agricoles ne diffèrent guère de ceux exercés dans la société. Mais s'ils s'adaptent facilement à l'organisation monastique, on ne peut pas dire qu'ils aient été choisis pour cette raison ; leur principal intérêt est de produire la subsistance. Toutefois, cette configuration est intéressante dans la mesure où les moines ont rarement effectué les mêmes travaux que les laïcs, par respect de la division du travail social, et plus récemment, pour marquer la différence qui deviendra un atout économique. De par leur faible implication intellectuelle, ces travaux laissent l'esprit libre pour prier. En outre, ces activités de subsistance directe permettent l'autosuffisance du monastère. L'autarcie est considérée autant comme une indépendance vis-à-vis du monde, que comme mise en pratique d'une pauvreté qui requiert de ne vivre que de ce que l'on peut se procurer soi-même.

Ainsi, dans l'Antiquité, le travail monastique fait l'objet d'une légitimation plurielle par l'ascèse, l'exercice de la pauvreté dans une perspective d'indépendance de la société et la charité. La nécessité de subsistance, affirmée en toute simplicité par les Pères du désert, n'apparaît pas dans les règles comme un élément central, au fondement de cette exhortation, comme le remarque J. Dubois, « aucune règle n'excite au travail par la nécessité de se procurer à manger »¹⁴². La raison première est donc rapidement mise sous silence, ou quasi, ce qui confirme que dans l'utopie monastique idéale, le travail de subsistance ne devrait pas avoir sa place. Les hommes de Dieu, s'ils ont encore à se nourrir, devraient l'être par Dieu, ou par tout autre moyen qui n'interrompt pas la prière.

c. La règle de saint Benoît ou la révolution monastique du travail

La règle de saint Benoît, écrite au VI^{ème} siècle et qui deviendra la plus pratiquée par l'intervention de Charlemagne, accorde une place essentielle au travail. Pour lui, « ils seront vraiment moines lorsqu'ils travailleront de leurs mains ». Intégrer le travail dans la définition-même du moine est la plus grande justification qui puisse exister. Et c'est sans doute pourquoi l'histoire retient cette règle comme moment crucial de l'évolution de la vision du travail dans le monachisme. De ce fait, la note de M. Weber dans *l'Ethique protestante* disant qu'il lui faudrait « mettre au jour les fondements de cet antagonisme capital manifeste depuis la règle de saint Benoît »¹⁴³, me semble obscure ou injustifiée.

Saint Benoît organise pour le monastère une alternance de temps de prière et de temps de travail, concourant chacun à la réalisation de la vie monastique. Le fait d'alterner ces

¹⁴² Jacques Dubois, *Aspects de la vie monastique en France au Moyen Age*, Variorum, Paris, 1996, p.78

¹⁴³ Weber, EP, p. 259

moments n'empêche pas de réaliser le travail lui-même dans la prière. Dans ce chapitre sur le travail, Benoît y décrit principalement un emploi du temps détaillé pour les deux grandes saisons de l'année.

Le travail recommandé par Benoît est essentiellement manuel ; peu fatigant, il laisse une place à la prière et fait vivre le monastère, tout en demeurant dans l'espace claustral. Dans cette optique, l'agriculture ne sera pas la plus adaptée à la vie monastique car elle nécessite de sortir de l'enceinte du monastère. Le travail est principalement un outil d'ascèse, qui chasse l'oisiveté : « L'oisiveté est l'ennemie de l'âme (Si. 33, 29). C'est pourquoi, aux moments fixés, les frères doivent s'occuper au travail des mains, et, à d'autres heures déterminées, à la lecture des choses divines. »¹⁴⁴ Mais il est aussi « conçu comme une activité productrice ou rémunératrice »¹⁴⁵, en plus d'une réponse à l'obligation de charité. Le travail selon saint Benoît est « un elemento essenziale nella edificazione di una realtà umana, personale e comunitaria, inserita nel progetto salvifico di Dio e solidale con resto degli uomini: il lavoro serve a mantenere economicamente il monastero, a promuovere la carità verso i poveri, a non cadere nella tentazione dell'ozio distruttivo dell'uomo »¹⁴⁶. On peut alors objecter que les justifications sont nombreuses pour une unique activité, d'autant plus que chacune pourrait se suffire à elle-même. Ceci nous amène à penser que le travail ne comporte pas de réelle légitimation dans le monde monastique, abstraction faite de l'unique justification de la subsistance qui est contraire à l'utopie religieuse. Les autres légitimations semblent vouloir nier la raison première de la survie, qui serait une entorse à l'utopie idéale du monachisme, hommes quasi anges vivant dans une antichambre du paradis.

d. Le Moyen Âge : recul puis réintroduction du travail manuel

Avec l'expansion du monachisme et la routinisation du charisme originel – celui des premiers moines et celui des fondateurs d'ordres – diverses tendances se font jour, donnant naissance à de nouveaux courants. Un débat surgit alors concernant les types de travaux appropriés à l'état monastique. Avec les statuts réformistes de Benoît d'Aniane, les moines se voient de plus en plus occupés aux activités du chœur et laissent par conséquent le soin à des non-moines de pourvoir à leurs besoins. Les frères lais ou serviteurs sont préposés principalement aux travaux agricoles, et comme ils peuvent s'y consacrer à plein temps, ces

¹⁴⁴ Paragraphe 49 : « Du travail manuel de chaque jour »

¹⁴⁵ A. de Vogüé, id., p. 344

¹⁴⁶ Maccarinelli Mauro, « Spes una in reditu », *Appunti a margine degli ultimi cent'anni di cammino* (1904-2004), , Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2006, p.601

activités prennent un essor considérable. Les monastères s'ancrent alors de plain pied dans l'économie rurale de l'époque, en y apportant une contribution non négligeable.

Les moines de Cluny, dès sa fondation en 909, n'exploitent pas eux-mêmes leur domaine mais en laissent la gestion à des laïcs pour se consacrer à la prière perpétuelle. Trois éléments de la charte définissent la spécificité de Cluny : l'office divin, l'aide aux pauvres et le culte des morts¹⁴⁷. Les nombreux offices et les messes pour les défunts laissent peu de temps pour le travail. Les moyens de survie doivent donc venir de l'extérieur, soit directement par des dons, qui montrent que la société agrée à cette position des moines, soit par le travail d'employés du monastère. Cluny connaîtra successivement ces deux modèles, par exemple, sous l'abbatiat d'Hugues (1049-1109), l'économie est principalement celle du don, quand Pierre le Vénérable (1122-1157) choisit le retour à une économie domaniale avec l'emploi de nombreux convers.

Cet abandon du travail manuel, plus par manque de temps que choix délibéré d'y renoncer, entraîne au sein de l'ordre bénédictin une réaction menée par Bernard de Clairvaux, qui fonde en conséquence l'ordre cistercien. Il prône un retour au travail direct des moines, notamment agricole, pour la complémentarité qu'il opère avec la vie contemplative. « Le travail nous rappelle notre exil, notre pauvreté, notre méchanceté. »¹⁴⁸ Le travail cistercien possède une véritable dimension physique, il implique le moine dans son intégralité. L'économie cistercienne qui se développe alors est une économie agricole de subsistance, garantissant à chaque abbaye son autonomie.

Le débat s'ouvre alors sur les types de travaux que les moines peuvent pratiquer sans qu'ils nuisent à la vie contemplative, mais qu'ils en soient au contraire un soutien. Les travaux agricoles sont ceux qui produisent le plus directement les éléments indispensables à la survie. Les cisterciens s'engagent donc dans cette voie et défrichent les zones attenantes à leurs abbayes pour les rendre cultivables. Mais ce travail extérieur et fatigant ne remporte pas toute l'approbation, ainsi Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, le juge « contraire au recueillement monastique »¹⁴⁹. Cependant, pour Guillaume de Saint-Thierry, si « les travaux en plein air éparpillent les facultés de l'âme, [...] on peut toutefois excepter les travaux des champs ; ce rude labeur, en brisant à souhait le corps, brise et humilie le cœur et le poids de sa

¹⁴⁷ Dominique Vingtain, *L'Abbaye de Cluny, Centre de l'Occident Médiéval*, CNRS Editions, 1998, p. 25

¹⁴⁸ Saint Bernard, Sermo 2 in labore messis, cité par Vallerio Catana, *La Controversia sul lavoro tra Cluny e Cîteaux*, in *Monachesimo : una presenza di lavoro*, Atti dell'VIII convegno Monastico Italiano Camaldoli 1989, Tipolitografia Benedittina Editrice, Parma, 1991

¹⁴⁹ « L'ordre bénédictin et la terre (VI^{ème} XII^{ème} siècle) », in *San Benetteto e la civiltà monastica nell'economia e nella cultura dell'alto Medio Evo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1982, p. 26

fatigue en fait souvent jaillir des sentiments de dévotion plus intense. »¹⁵⁰ En plus des fruits qu'il procure, le travail agricole est invoqué pour sa contribution à l'ascèse corporelle : la fatigue fait taire les autres désirs, mais parallèlement l'épuisement physique empêche la concentration nécessaire à la contemplation.

Avec la réforme cistercienne, se développe une spiritualité de l'humilité, de la reconnaissance de la faute en lien avec le travail vu comme malédiction imposée par Dieu à la suite du péché originel. « Pour eux le travail manuel, auquel ils choisirent de s'astreindre, restait une valeur négative, un acte d'humiliation et de pénitence. »¹⁵¹ Le travail devient le symbole de la rédemption alors qu'il était aussi vu comme conséquence du péché.

A mi-chemin entre l'agriculture trop fatigante et les travaux intellectuels, les moines se spécialisent peu à peu dans la culture du jardin monastique¹⁵². Ce travail renvoie aux agronomes de l'Antiquité, dont les moines recopient les traités, et il résume un certain nombre d'aspects de la vie monastique. Le monastère, en tant que Paradis reconstruit, devient lui-même une métaphore du jardin. Travailler le jardin revient à retrouver la fonction première d'Adam, que Dieu lui-même lui a donnée. C'est retrouver ce pour quoi l'homme était fait à l'origine, tout en annonçant ce que sera la cité céleste. Ainsi, le jardin, permet un travail direct des moines, à l'intérieur de l'enceinte du monastère, pour une production satisfaisante, tout en présentant un symbolisme religieux qui permet de dépasser les tensions liées au travail économique. Il est d'une certaine manière le premier travail utopique du monde monastique. De plus, ses productions varient du potager utile à la consommation, aux herbes médicinales pour la pharmacie du monastère.

La seconde spécialisation des moines, qui apparaît aussi au Moyen Age, sera celle de la copie de manuscrits, travail intellectuel et manuel, qui convient parfaitement aux moines selon Pierre le Vénérable qui « juge préférable la copie et l'illustration de manuscrits à la culture de la terre »¹⁵³. Pour Cuthbert de Butler, abbé de Downside de 1906 à 1922 : « on trouva dans la transcription des livres pendant tout le Moyen Age, jusqu'à l'invention de l'imprimerie, un excellent succédané du travail manuel. Les moines y déployèrent une grande activité, trouvant dans cette besogne tout ce qui convient à un labeur monastique, laborieux,

¹⁵⁰ Cité par Michel Aubrun, *Le travail manuel dans les monastères et les communautés religieuses au XII^{ème} siècle, l'exemple du Limousin*, p. 175, in Marek Derwich, *La Vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Age et Temps Modernes*, Wroclaw, 1995

¹⁵¹ Georges Duby, *Mâle Moyen Age*, Flammarion, 1988, p.185

¹⁵² J. Dubois, *Aspects de la vie monastique....*, p. 83

¹⁵³ *L'ordre bénédictin et la terre (VI^{ème} XII^{ème} siècle)*, in *San Benetteto e la civiltà monastica nell'economia e nella cultura dell'alto Medio Evo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1982, p. 26

difficile, exigeant, pacifiant, en même temps qu'une contribution précieuse à l'œuvre du monde. [...] Rien n'a été trouvé depuis pour la remplacer qui soit applicable d'une façon aussi générale et qui réunisse autant d'avantages. »¹⁵⁴ Tout utile que s'est révélé être ce travail à l'échelle historique pour la préservation des œuvres antiques, il ne procurait pas de revenus suffisants pour vivre. Par conséquent, le travail des convers dans les activités agricoles étaient parallèlement nécessaire. Avec l'adoption de ces travaux intellectuels, les moines deviennent des clercs, des intellectuels face à une société analphabète alors que les premiers moines étaient des ouvriers agricoles. Un glissement vers le haut de la position sociale du moine s'opère donc. Ce travail se développe comme spécialité monastique, qui n'empiète pas sur le domaine des laïcs et qui demeure dans l'imaginaire actuel le travail monastique par excellence ; un moine est forcément un moine copiste. Sans doute est-ce aussi pour cela que Don Butler le qualifie de véritablement monastique. Hormis le fait qu'il s'intègre parfaitement dans le rythme de vie monastique, c'est en effet le seul pour lequel les moines eurent un quasi monopole.

e. Et le travail des femmes ?

J'ai gardé jusqu'ici le silence sur le cas des moniales. En réalité, la première forme de monachisme, non encore institutionnalisée par le monastère, n'accueille pas les femmes. Le premier ascétisme féminin des vierges et des veuves se vit à l'intérieur même de la famille. Selon, A. Kleinberg¹⁵⁵ l'explication la plus probable est que les femmes sont déjà des êtres liminaires, elles n'ont pas besoin de se mettre aux limites géographiques de la société pour occuper cette place. A cela s'ajoute le fait que pour se retirer au désert et y vivre seule, il faut être autonome, reconnue comme telle, disposer de sa liberté pour quitter la société et vivre en dehors de toute autorité. Car dans le désert, les lois sociales et les différents pouvoirs ne s'appliquent pas ; cela reviendrait à laisser des femmes hors de la coupe du pouvoir, pouvoir de la société et pouvoir de l'Eglise qui ne peut contrôler que de loin ses ascètes. Il leur faudra donc attendre le désert symbolique du couvent.

Pour les monastères de moniales, peu de textes attestent d'un débat concernant le travail. Le plus probable est qu'elles ont suivi les voies tracées par les monastères masculins, dont elles étaient de toute façon dépendantes. Les travaux qu'elles effectuent dans le Haut Moyen Age ne diffèrent guère, comme pour les hommes, de ceux des laïques. Dans une société où la division du travail assigne les femmes aux travaux domestiques, les moniales se consacrent le

¹⁵⁴ Dubois, id, p.97

¹⁵⁵ Aviad Kleinberg, *Histoire de saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, Gallimard, Paris, 2005

plus souvent à des travaux d'aiguille, utiles pour elles, mais aussi pour les moines, pour lesquels elles confectionnaient les habits et les ornements liturgiques. « Il est à noter ici que bien souvent les moniales ne travaillaient pas uniquement pour les besoins de leur propre maison, mais aussi pour les monastères d'hommes et pour les églises »¹⁵⁶. En outre, ces travaux traditionnels des femmes ne sont pas, en premier lieu, considérés comme économiques mais domestiques, puisque c'est ce type de travail qui échoit aux femmes. Ainsi, la division par genre du travail dans la société se retrouve dans le milieu monastique. Néanmoins, tout comme pour les moines, il est recommandé aux moniales que leurs travaux ne requièrent pas trop d'attention, « la Supérieure retranchera autant qu'elle pourra les ouvrages de curiosité comme les broderies d'or ou d'argent, de ces modes nouvelles, et recherchées qui demandent une application singulière¹⁵⁷ » de manière à garder l'esprit libre pour la prière.

Peu à peu, les monastères féminins se fondent économiquement sur les dots que les religieuses apportent quand elles entrent au couvent. Le travail n'a donc plus pour elles de signification productive et même, la dot a tacitement pour but de permettre aux jeunes filles de noble origine de ne pas avoir à travailler pour vivre. La hauteur de la dot garantit aux familles que la jeune fille, entrée au couvent pour des raisons souvent plus patrimoniales que religieuses, conservera la dignité du rang occupé dans la société. Les couvents où l'on pratique le travail manuel ont un recrutement plus large, et se retrouvent par conséquent dans les monastères les divisions sociales de la société. Le projet de « micro-société sans classe »¹⁵⁸ que voulait élaborer le monachisme échoue. Cette volonté de soustraire les moniales au travail est plus forte que chez les moines car il faisait partie de la définition de la femme de classe élevée de ne pas avoir à travailler¹⁵⁹.

3. LE TRAVAIL RELIGIEUX : DIVISION DU TRAVAIL DANS LA SOCIÉTÉ

Il pourrait sembler de prime abord que le « seul travail du moine [étant] d'accroître le *thesaurus ecclesiae* », il n'œuvre qu'à la gestion des biens de salut, n'ayant pour tout travail qu'une activité religieuse. Mais à l'origine du monachisme, l'arbitrage entre travail religieux

¹⁵⁶ Philibert Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, Editions de Maredsous, 1956, tome 7, p.22

¹⁵⁷ M-E. Henneau, *La Vie quotidienne des contemplatives dans les Pays-Bas, la principauté de Liège et le Nord de la France*, p. 311, M. Derwich, *La Vie quotidienne des moines...*

¹⁵⁸ Jean Séguy, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, Annales, 2, 1971 p. 331

¹⁵⁹ A ce sujet, voir Veblen, *Théorie de la classe de loisir*.

ou économique n'existe pas, car les travaux manuels n'excluent pas la prière. La question se pose alors en termes de travail ou de non-travail, puisque le moine en tant que « frère des anges »¹⁶⁰ ne devrait pas se soucier des choses matérielles, Dieu pourvoit aux besoins de ses enfants. Cet arbitrage incluant le travail religieux rémunéré, n'est apparue que de nombreux siècles après la fondation du monachisme, notamment parce que les moines, éloignés volontairement de tout lieu habité ne pouvaient avoir de fonction religieuse régulière pour la société.

a. Un refus du travail religieux dans le premier monachisme

R. Grégoire fait remarquer très justement que « la tradition antique ne voit pas dans l'exercice du sacerdoce monastique un travail, cette thématique médiévale n'est pas attestée dans le monachisme antique »¹⁶¹. En effet, la première règle monastique, celle de Pacôme, affirme d'une part la nécessité de travailler pour survivre, indépendamment de la société, et d'autre part, le refus d'avoir « des clercs parmi les moines pour éviter la jalousie et la vaine gloire »¹⁶². De même pour saint Benoît, la question de l'arbitrage entre travail religieux et travail économique ne se pose pas. Il y a peu de prêtres dans la communauté, et tous, prêtres ou non prêtres, doivent travailler de leurs mains pour maintenir la communauté. En revanche, le cas du monachisme syrien antique, s'il est particulier à l'époque, préfigure cette place des moines dans une division du travail sociale, leur réservant la part de travail religieux. Ils ont choisi de vivre de l'aumône et de ce fait, ils « deviennent des prestataires de services pour leurs fidèles, et ceux-ci, en contrepartie acceptent de leur fournir leur subsistance »¹⁶³. Ph. Escolan ajoute même que pour ce monachisme, « il apparaît que le travail monastique est l'exception et non la règle ».

b. Apparition du travail religieux avec la réforme de Benoît d'Aniane

Ce n'est qu'avec les statuts réformistes de Benoît d'Aniane, que la vision du travail monastique change, limitant « essentiellement les travaux manuels à la cuisine, au pétrin, au lavage, et aux « autres officines des arts », et les additions qu'il fit à l'office canonial furent si

¹⁶⁰ Les religieux sont par fois qualifiés de « frères des anges » par la société, voir J-M Mayeur, M. Venard, *Histoire du christianisme*, Desclée, 1997

¹⁶¹ Réginald Grégoire, *La presenza del lavoro nel monachesimo antico*, p. 136 in *Monachesimo : una presenza di lavoro*, Tipolitografia Benedittina Editrice, Parma, 1991

¹⁶² Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, p51

¹⁶³ Philippe Escolan, *Monachisme et Eglise, Le monachisme syrien du IV^{ème} au VII^{ème} siècle : un monachisme charismatique*, Beauchesne, Paris, 1999, p. 183

nombreuses que les moines dont la majeure partie du temps fut prise par le service du chœur, n'ont plus exercé dès le IX^{ème} siècle que la direction des travaux de la terre »¹⁶⁴.

On peut situer au moment de cette réforme l'acquisition pour les moines d'un véritablement travail religieux. Ils étaient auparavant considérés comme sortant du monde pour faire leur salut, et non pas nécessairement de manière corrélée celui de la société. Ils travaillent de leurs mains pour subvenir à leurs besoins, et la prière n'est pas considérée comme un travail. Au moment de la réforme de Benoît d'Aniane, la situation évolue car les moines passent leur journée quasi complète à célébrer des offices ou des messes et n'ont par conséquent pas de temps pour le travail manuel. Ils reçoivent aussi une rémunération de la part de la société pour ces activités religieuses qui peuvent alors être considérées comme un travail. La fonction du moine est alors clairement définie comme devant prier pour les autres et assumer le service funéraire. Vu le nombre, souvent astronomique, de messes à dire, se développe le système des messes privées, où chaque moine prêtre dit sa messe seul. C'est donc bien un travail dans le sens où la majeure partie du temps du moine y est consacrée, que cette activité est reconnue comme étant sa fonction et qu'elle procure une source non négligeable de revenus. A partir de là, les conflits et débats sur le travail manuel seront plus vifs, puisqu'un troisième terme qui permet autant l'application de la nécessité de travailler que la prière ininterrompue, apparaît. Se révèle aussi le rôle indispensable de la société dans la vision et l'évolution du travail monastique car il n'y a véritablement de « travail religieux » que s'il se trouve des laïcs pour demander et payer ce service.

La question se pose alors de savoir ce qui doit être considéré comme le véritable travail des moines. Si le travail est l'activité qui apporte une rémunération nécessaire à la subsistance et qui demande pour cela d'y consacrer un laps de temps important de la journée, l'activité religieuse répond en effet à cette définition. Les moines deviennent des prêtres au sens de M. Weber, c'est-à-dire « des fonctionnaires d'une entreprise d'influence des dieux permanente et régulièrement organisée »¹⁶⁵. Le terme de fonctionnaire implique l'idée de rétribution pour cette fonction, ce qui correspond à la situation des moines. La tension ne s'établit alors plus seulement entre un travail économique et la contemplation, entre l'activité productrice et l'inactivité ascétique, mais entre deux types de travaux, religieux et économiques, en plus de la contemplation.

¹⁶⁴ *L'ordre bénédictin et la terre (VI^{ème} XII^{ème} siècles)*, in *San Benetteto e la civiltà monastica nell'economia e nella cultura dell'alto Medio Evo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1982, p. 23

¹⁶⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 259 „Man nennt „Priester“ die Funktionäre eines regelmäßigen organisierten stetigen Betriebs des Beeinflussung der Götter.“

c. Division du travail dans la société des Trois Ordres entre clercs et non-clercs

A partir du XI^{ème} siècle, le sacerdoce du moine commence à être considéré comme un travail, et celui-ci a la primauté sur les travaux du monde dans le cadre d'une division du travail. Selon Alcuin : « *Labor monachicae vitae fructuosus est, labor vero saeculi infructuosus est* »¹⁶⁶, « le travail de la vie monastique est fructueux, tandis que le travail séculier est infructueux. ». Le spirituel est considéré comme plus noble que le temporel, le travail pour Dieu étant incontestablement placé plus haut que le travail sur la matière pour la subsistance biologique. Par conséquent, s'il y a un choix à faire entre un travail religieux et un travail matériel productif, il se fait en faveur du religieux.

La société des XI^{ème} et XII^{ème} siècles organisée en trois ordres voit naître une division entre travail religieux et travail séculier. Certes, il existait déjà une division du travail entre les fidèles et les prêtres, la hiérarchie de l'Eglise tâchant de s'approprier le contrôle des pratiques religieuses mais à cette époque, la division, plus nette, entre dans une économie générale de la division du travail dans la société, à partir d'une segmentation fondamentale entre clercs et laïcs. De surcroît, les moines sont réellement intégrés au groupe des clercs, n'appartenant plus, comme à l'origine, au groupe des laïcs. La catégorie de laïc a en effet recouvert au cours des époques, des ensembles plus ou moins larges selon les critères appliqués. A l'origine, ce terme issu du mot grec *laikos*, signifie « peuple », comme le souligne Isidore de Séville dans ses *Etymologies*, « *laos enim graecae populus dicitur* ». Ni dans le Nouveau Testament, ni dans les premières communautés chrétiennes ne se trouve la dénomination de laïc. Le premier à l'employer réellement est le pape Clément en 96. Si ce terme n'est pas usité, c'est aussi parce que dans ces communautés, la différence entre ceux qui sont chargés d'une fonction particulière pour l'Eglise et ceux qui ne le sont pas, est extrêmement ténue. Comme le souligne J. M. Laboa, les membres des communautés sont désignés par les termes de « disciples », « croyants », « saints », appliqués à tous. Ce n'est qu'avec l'institutionnalisation de l'Eglise qu'apparaît véritablement un clergé, une caste de prêtres ordonnés, et par là-même, la catégorie qui lui fait face, le peuple des non-saints, *laicus*. La distinction se complique avec l'apparition des moines, qui ne sont pas prêtres, mais qui ne vivent pas comme le commun du peuple. On peut supposer que la connotation hiérarchique dont est chargé le terme de *laicus* par rapport aux clercs, en fonction d'un état de perfection par

¹⁶⁶ Cité par Jean Chélini, *Les laïcs dans la société carolingienne*, p. 25 in *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Atti della terza settimana internazionale di studio, Società editrice Vita e Pensiero, Milano, 1968

rapport à l'idéal évangélique est due à l'introduction de ce troisième terme. « Déjà le pape Grégoire le Grand (590-604) distingue entre 'les pasteurs, les continents et les gens mariés' », qui deviendra dans la société médiévale des trois ordres, la distinction entre les vierges, les continents et les gens mariés. Les moines, à l'encontre du mode de vie des laïcs et des turpitudes des clercs apportent la différenciation selon le degré de perfection. Pour Abbon de l'abbaye de Fleury (né en 940), « de même pour les hommes, il y a trois ordres, dont le premier est des laïcs, le second des clercs, le troisième des moines », et il ajoute : « le premier est bien, le second est mieux, le troisième est meilleur. » Bien que n'ayant pas reçu l'ordre, les moines ne sont pas mariés et vivent en dehors de la société. D'où leur séparation progressive du groupe des laïcs, verbalement parlant. Petit à petit, le terme de laïc en vient à désigner tous ceux qui ne sont ni prêtres ni religieux, c'est le vaste peuple des chrétiens, auquel, souligne G. Duby, appartient aussi le roi. Ce cloisonnement de la société entre clercs et laïcs sera, selon J. Chélini, un élément essentiel de l'organisation de la société de 750 à l'an Mil. Ainsi, il souligne, que pour les auteurs carolingiens, le terme de *laicus* équivaut souvent à celui de « *vir saecularis* », « la référence n'est plus faite alors à un groupe social, mais à un genre de vie, la *conversatio laica*, l'*inquitudo saecularis*, l'activité du siècle, la *labor saeculi*, la vie laïque qui s'oppose à la vie monastique, *monachica vita* ». D'où l'interdiction aux moines de pratiquer ce *labor saeculi* pour conserver leur identité de clerc. A cette division succède la société des Trois Ordres, qui ne recouvrent pas durant ces deux siècles les mêmes réalités. Quel que soit le troisième terme, on retrouve cette distinction entre laïcs et clercs, mais soit l'ensemble des laïcs est scindé, entre chevaliers et gens du peuple, ou nobles et gens du peuple, soit l'ensemble des clercs, entre ceux qui ont reçu l'ordre et les moines, ces derniers étant plus proches de la perfection par leur mode de vie. Par la suite, la définition du terme de laïc se consolide autour la séparation entre les religieux et prêtres et les autres¹⁶⁷. Dans le Littré (1872), on trouve que laïc est celui « qui n'est ni ecclésiastique ni religieux », de même, Chateaubriand explique : « Le mot de laïque fut inventé pour distinguer l'homme qui n'était pas engagé dans les ordres du corps général du clergé. »

Ainsi, dans un poème de Renclus de Mollien, on peut lire : « Labeur de clerc est de prier / Et justice de chevalier. /Celui-ci nourrit / Celui-là prie / Et cet autre défend. »¹⁶⁸ Les moines ont donc une place assignée pour une tâche bien précise dans la société, qui est celle de prier

¹⁶⁷ Pour une plus grande facilité de terme, c'est le sens que je retiendrai dans la suite de l'étude.

¹⁶⁸ cité par Yves Congar, *Les Laïcs et l'ecclésiologie des « ordines » chez les théologiens des XI^{ème} et XII^{ème} siècle*, p. 100, in *suscité*

quand d'autres travaillent la terre ou manient l'épée. Dans une société qui admet une division du travail entre prière et production de biens de consommation, qu'advient-il du travail économique des religieux ?

Une réelle division du travail induit que chacun a besoin de ce que les autres font et est prêt à payer pour en profiter. L'inutile n'entre pas dans la division du travail. Celle-ci reconnaît que chaque individu ne peut pas pourvoir personnellement à tous ses besoins, il est par conséquent plus intéressant de procéder par spécialisation et échanges. Ainsi, les moines sont des « gestionnaires de biens de salut » qu'ils vendent aux laïcs. Il sera par conséquent plus profitable à la société que chacun se consacre à sa tâche spécifique plutôt que se disperse dans de multiples autres activités qui réduiront le rendement de la fonction principale. Si les moines doivent abandonner de leur temps de prière pour cultiver la terre, la division du travail ne sera pas efficiente. C'est pourquoi la société rémunère les moines pour leur travail religieux, leur évitant ainsi de « perdre » du temps dans des tâches matérielles. Les dons et diverses offrandes permettent ainsi aux moines de se concentrer exclusivement sur le travail religieux dont profitera la société.

Cette division du travail va être de plus en plus effective jusqu'à considérer le travail économique de production comme un abaissement indigne pour un moine et contraire à sa fonction. Cette conception a toujours été latente dans le monachisme, mais les contraintes matérielles et la structure de la société n'offraient pas de réalisation possible. Dès que les conditions sont réunies, les moines abandonnent les autres justifications du travail pour se consacrer pleinement au travail religieux qu'il n'est pas besoin de légitimer puisqu'il fait naturellement partie de l'utopie. Les économies monastiques des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles deviennent alors principalement des économies de patrimoine, où la société contribue elle-même à l'entretien de ses moines. Le travail pleinement ascétique, dans son rôle d'exutoire physique n'est cependant pas éradiqué, mais il ne constitue plus une source rémunératrice.

Dans ce contexte, une nouvelle variable, apparue principalement à l'époque de Cluny et désormais à prendre en compte, est celle de l'ordination des moines. En effet, si les premiers moines étaient surtout des laïcs, Cluny voit croître de plus en plus son pourcentage de moines-prêtres. Ceux-ci se voient alors dans l'obligation de suivre les exigences du sacerdoce, notamment de la messe, et leur définition canonique de prêtre justifie leur consécration à l'unique travail religieux. Recevoir les ordres implique de suivre des études théologiques qui éloignent de la réalité matérielle du travail manuel, il paraîtra alors indigne de le reprendre. De surcroît, les origines sociales des moines-prêtres et non-prêtres se superposent aux clivages sociaux, entre classes laborieuses, paysannes, artisanes et classes bourgeoises, voire

nobles éloignées des travaux manuels. Il en résulte un éloignement de l'idéal de « micro-société sans classe »¹⁶⁹ que visait le monachisme puisqu'il reproduit en son sein les distinctions sociales équivalentes à celles qu'il voulait effacer.

Néanmoins, « Rupert, abbé de Tuy fait remarquer que la Règle de saint Benoît qui parle du travail des moines fait à peine allusion à la messe quotidienne »¹⁷⁰. Pour saint Benoît, l'ordre reçu par un moine ne change en rien sa place dans le monastère et ses devoirs vis-à-vis de la Règle. « Son sacerdoce ne lui servira pas de prétexte pour oublier l'obéissance à la Règle et la discipline, mais il progressera de plus en plus en Dieu. »¹⁷¹ Peu nombreux dans le monastère bénédictin, les moines-prêtres ne doivent leur ordination qu'à la nécessité d'accomplissement des sacrements de la vie chrétienne pour la communauté¹⁷². La messe ne revêt pas un caractère supérieur aux autres offices, mais s'inscrit dans l'ensemble des rituels religieux. Même pour les moines ordonnés, soumis aux conditions identiques aux autres moines, la messe ne constitue en aucune sorte un travail mais un office divin pour lequel les autres travaux doivent s'interrompre. La règle bénédictine ne conçoit pas de travail religieux pour les moines. Ce n'est que peu à peu que s'impose l'idée que les moines ne sont pas seulement moines pour faire leur propre salut mais aussi pour faire celui de la société, devenant alors de réels « gestionnaires de biens de salut ». Le monastère bénédictin n'est pas initialement un atelier de production pieuse pour la société, mais « une école du service du Seigneur »¹⁷³, où chacun peut venir consacrer sa vie pour progresser en Dieu. Ce n'est aucunement un travail, mais une méthode de vie. Plus radicalement encore, Pacôme faisait venir un prêtre du village pour célébrer la messe, car il ne voulait pas de clercs parmi ses moines. Le moine en tant que fonctionnaire d'un travail religieux n'apparaît donc que progressivement au cours de l'histoire du monachisme et la problématique du travail monastique s'en trouve alors modifiée. Parallèlement, vivre du travail religieux entraîne de confier la production de subsistance à d'autres, que les revenus du travail religieux pourront payer.

d. Une solution au conflit entre travail et prière ?

Les nombreuses polémiques sur la légitimité du travail au sein de la vie monastique viennent s'échouer devant cette nouvelle possibilité qui allie revenu et prière interrompue. Le

¹⁶⁹ J. Ségué, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, Annales, p. 331

¹⁷⁰ J. Dubois, *Aspects de la vie monastique...*, p. 95

¹⁷¹ chapitre 62, « Des prêtres du monastère »

¹⁷² Cette dimension est aussi liée à l'utopie, en tant que lieu de vie chrétienne parfaitement accomplie, tout ce qui y est nécessaire doit pouvoir s'y trouver, y compris donc le prêtre qui dispensera les sacrements.

¹⁷³ Règle de saint Benoît, Prologue

conflit séculaire entre travail et prière semble trouver une solution en faisant de la prière un travail, tandis que les règles monastiques anciennes avaient tenté de faire du travail une prière.

Toutefois, les moines perdent de leur indépendance puisqu'il vivent de ce que la société veut bien leur accorder. Ils se trouvent ainsi réintégrés dans la division sociale du travail dont ils se voulaient sortis. La désinvestiture sociale implique l'abandon d'un rôle dans et pour la société afin de n'avoir de fonction que pour Dieu seul. Leur degré de désinvestiture est donc amoindri puisqu'ils acquièrent un rôle social aussi important que l'agriculteur ou le cordonnier. Comme le souligne Durkheim, « par ce biais de la division du travail, l'individu reprend conscience de son état de dépendance vis-à-vis de la société »¹⁷⁴, or c'est exactement le contraire que recherche le moine. Les liens de la division du travail greffent à nouveau le monastère sur le corps social, malgré son éloignement géographique et symbolique.

Dans un contexte social de division du travail, les moines se doivent, non seulement d'accomplir leur fonction propre, mais aussi, de ne pas concurrencer les autres professions en s'engageant dans des activités dont d'autres ont fait leur spécialité. « Dans une même ville, les professions différentes peuvent coexister sans être obligées de se nuire réciproquement, car elles poursuivent des objets différents. Le soldat recherche la gloire militaire, le prêtre l'autorité morale, l'homme d'Etat le pouvoir [...] ; chacun d'eux peut donc atteindre son but sans empêcher les autres d'atteindre le leur. »¹⁷⁵ Si les moines, en plus de leur travail religieux que la société leur reconnaît et attend d'eux, développent d'autres activités qui correspondent à une fonction bien particulière dans la société, il en résulte un conflit entre les deux partis. Les moines ayant développé au cours des siècles une spécialisation pharmaceutique, qui est entrée en concurrence avec les laïcs de ce secteur, au XIII^{ème}, siècle un édit du pape demande aux moines de ne plus effectuer cette activité par égard pour les laïcs.¹⁷⁶ Ceci ne pouvait leur être reproché dans les débuts du monachisme tant que la division du travail n'avait pas encore créé des catégories spécifiques de profession, mais à partir du moment où le rôle des moines est de prier, ils se doivent de ne pas concurrencer les laïcs sur leurs terrains propres.

La perspective se voit donc déplacée avec la réintégration des moines dans la division du travail. Cependant, si ce travail religieux semblait présenter une issue au conflit permanent du travail et de la prière, il ne remplace pas en vérité, pour de multiples raisons, l'activité manuelle. Parmi les légitimations de travail manuel, peu d'entre elles peuvent s'appliquer au

¹⁷⁴ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1960, p.396

¹⁷⁵ Durkheim, id, p.249

¹⁷⁶ A. Corvi et E. Riva, *La Farmacia monastica e conventuale*, Pisa, Pacini Editore, 1996

travail religieux. Car s'il combat l'oisiveté, produit un revenu et s'intègre de soi dans l'utopie religieuse, il n'offre pas, en revanche, de dépense physique, comme pendant nécessaire à la contemplation dans l'économie de l'ascèse, ni l'indépendance du monastère par rapport à la société. Les justifications du travail étaient apparues comme trop nombreuses, semblant forcer une légitimation décidément inatteignable ou occulter la raison véritable. Pourtant, le travail religieux qui répond aussi à la nécessité de subsistance, se heurte pareillement à de nombreuses critiques qui valorisent par contraste la place essentielle du travail manuel. Les autres justifications données au travail apparaissant alors comme essentielles et constitutives du monachisme. Cette spécialisation totale des moines dans le travail religieux, en corrélation avec l'abandon du travail manuel est rapidement remise en cause par saint Bernard et la « politique de pureté » des cisterciens, de même qu'avec, par la suite, Dom Guéranger qui prôna un strict retour au travail manuel dans la réforme de Solesmes.

Ces contestations du travail religieux prouvent finalement que les diverses légitimations du travail manuel ont été parfaitement intégrées. La nécessité de subsistance, qui est à l'origine de tout travail monastique et affirmée en toute simplicité par les Pères du Désert, n'apparaît pas dans les Règles comme un élément central au fondement de cette exhortation. Critiquer le travail religieux et l'abandon du travail manuel comme antagoniste à la vie monastique prouve donc que les arguments secondaires, mais néanmoins présentés comme premiers, ont été complètement intégrés comme constitutifs de l'identité monastique. C'est donc une étape cruciale du monachisme qui se vit avec les réformes anti-clunisiennes, car outrepassant la seule nécessité de subsistance, le monachisme se fonde à nouveau sur le travail manuel.

Ainsi, le travail monastique ne trouve jamais de point stable sur lequel se reposer avec légitimité. Il est aussi un indicateur précieux du degré d'intégration des moines dans la société. Lorsqu'ils travaillent à leur subsistance dans un périmètre restreint autour du monastère, ils sont effectivement « désinvestis socialement », et indépendants de la société. Ce travail n'a pour but que leur survie biologique qu'ils ne peuvent renier, et leur permet de ne pas dépendre de la société. A partir du moment où les moines sont intégrés dans une division du travail social, la désinvestiture humaine devient plus profonde grâce aux subsides accordées par la société aux moines, mais elle réduit aussi la désinvestiture sociale car elle maintient les moines dans une dépendance de la société.

4. LA RÉUSSITE ÉCONOMIQUE DES MONASTÈRES : L'ÉNIGMATIQUE PARADOXE

Alors que les politiques monastiques s'acharnent à réduire l'économie à sa plus simple expression d'outil de subsistance, les livres d'histoire foisonnent d'exemples de réussites économiques. Par exemple, dans le *Monasticon* belge : « A l'abri de ces digues, les moines de Ter Doest élevaient d'énormes troupeaux de moutons, qui devinrent très vite une des principales sources de richesse de leur abbaye. Grands producteurs de laine, ils furent bientôt amenés à se livrer à un commerce intense : comme les moines des Dunes, on les voit posséder, sinon une flotte, du moins des navires. »¹⁷⁷ Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce travail si contesté et si difficilement intégré dans la vie monastique peut permettre une réelle réussite économique. La richesse n'a pas été le fait de tous les monastères, cependant, certains ont fait l'objet d'une réussite devenue célèbre. Sans être majoritaires, à l'échelle historique, les cas sont suffisamment nombreux pour que l'on puisse s'interroger sur une corrélation potentielle entre réussite économique et vie monastique.

Le cas des cisterciens est particulièrement frappant car ils se voulaient adeptes de la pauvreté en réaction à la richesse bénédictine, « le désir d'échapper à la richesse des bénédictins et de vivre du seul travail monastique n'était pas en soi un programme de nature à assurer à l'Ordre des succès économiques »¹⁷⁸. L'atout majeur du système cistercien, et qui découlait initialement du désir ascétique d'indépendance, est le système des granges « car il a assuré à chaque abbaye son autonomie de subsistance, avec, par la multiplication des exploitations dans des sites et des terroirs différents, une complémentarité de production ».¹⁷⁹

Ce système fut pour l'époque relativement révolutionnaire. « Dans la gestion de ces granges et des autres propriétés, l'économie cistercienne, en ce qu'elle a de propre, se distingue de la pratique des établissements antérieurs de quatre secteurs principaux : l'intensification de l'élevage dans l'ordre, le travail manuel des moines et des *conversi*, l'isolement des granges par rapport au système seigneurial et l'exemption des dîmes, des taux de redevance. Ces caractéristiques produisent une épargne et des bénéfices financiers qui expliquent en partie l'enrichissement rapide de l'ordre. »¹⁸⁰ Les historiens identifient vers 1220-1250 pour les

¹⁷⁷ *Monasticon belge*, Centre National de Recherche d'Histoire Religieuse, Liège, Tome III Province de Liège, 1955, p.327

¹⁷⁸ Ch. Higounet, *Le premier siècle de l'économie rurale cistercienne*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano, 1977

¹⁷⁹ Higounet, id, p.354

¹⁸⁰ Constance Berman, *Les Cisterciens et le tournant économique du XII^{ème} siècle*, in Bernard de Clairvaux, *Histoire, mentalité, spiritualité*, Sources Chrétiennes, Le Cerf, 1992, p.167

cisterciens un « plein épanouissement économique qui est la principale caractéristique de l'économie avec la disparition de tout frein »¹⁸¹. Serait-ce à dire que les moines n'ont plus limité leur réussite économique par souci de préservation de la vie religieuse ? Cela semble en effet si l'on se reporte à l'étude de Bernadette Barrière pour le Sud-Ouest de la France : « Au XIII^{ème} siècle, Grandselve se laisse happer par l'engrenage du capital productif que sa propre énergie entraîne irrésistiblement vers un accroissement constant. »¹⁸² D'où vient donc cette richesse insolite des lieux de dépouillement total ?

Elle découle en vérité de la conjonction de différents facteurs externes ou internes à l'organisation monastique qui, pris séparément, ne prédestinaient pas à la réussite. Dans le cas des cisterciens, leur particularité tient notamment à l'institution des convers qui compte parmi les causes les plus déterminantes de leur richesse. C. Berman note que les économies réalisées grâce à l'emploi des convers, qui notamment n'avaient pas de famille à nourrir, ont permis d'augmenter considérablement la surface des terres. « I conversi possono definirsi : religiosi-laici, vincolati a tutti gli obblighi fondamentali della vita religiosa, eccetto l'ufficio liturgico, e costituenti una classe a sé stante. Tutte le altre caratteristiche dello statuto dei conversi derivano da questi principi : i lavori manuali sono loro riservati proprio perché non sono chierici e, quindi, non preparati affatto ad attività intellettuali, e quella specializzazione in compiti materiali li escludi dal governo. »¹⁸³ J. Dubois souligne que les convers ont été institués parce que les moines ne pouvaient faire tous les offices et tous les travaux. En outre, à une époque où tous les offices étaient en latin, il était très difficile aux illettrés de pouvoir les suivre. En plus de répondre à un besoin de main d'œuvre du fait des possessions étendues, ils permettent aussi de suivre la règle au plus près de son idéal, compte tenu de l'exorde de Cîteaux. Ainsi, pour J. Dubois, « sans les convers, on ne peut pas vraiment suivre la règle »¹⁸⁴.

Concernant les facteurs exogènes, les apports d'argent provenant de la société vers les monastères sont en partie responsables de la richesse des communautés religieuses. Les dons et legs, surtout au moment des fondations, affluaient vers les communautés, notamment comme rétribution du travail des moines pour le salut. L'achat d'une sépulture sur la terre sainte de l'abbaye par des personnages importants constitue aussi au Moyen Age une source

¹⁸¹ Benoît Chauvin, *Réalités et évolution de l'économie cistercienne dans les duché et comté de Bourgogne au Moyen Age*, p.39 in *L'Economie cistercienne, Géographie- Mutations du Moyen Age aux Temps Modernes*, Centre Culturel de l'Abbaye de Flaran, Auch, 1983

¹⁸² Bernadette Chauvin, *L'économie cistercienne du Sud-Ouest de la France*, p.95, in sus-cité.

¹⁸³ J. Dubois, *Dizionario degli istituti di perfezione*, article « converso ».

¹⁸⁴ J. Dubois, *L'Institution des convers au XII^{ème} siècle, forme de vie monastique propre aux laïcs*, in *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano, 1968

de revenus à considérer¹⁸⁵. L'économie de la mort participe de la réussite monastique. Les dots, destinées précisément à dispenser les enfants nobles de travailler, ont aussi participé à l'enrichissement monastique. Dans une société tout entière préoccupée par son salut, ceux qui détiennent le monopole de ce service sont rapidement au centre d'une forte demande. Encore plus paradoxalement, l'activité religieuse contribue fortement à cet enrichissement : « Très souvent, la situation même du monastère devenait une source de fortune : il s'agissait des églises monastiques bâties sur le tombeau de quelques saints ou constituées gardiennes de reliques insignes et devenues le centre d'un pèlerinage. Ces pèlerinages amenaient les foules ; celles-ci faisaient au « saint » des offrandes volontaires. Ces aumônes rendues par le saint aux « pauvres du Christ » étaient si nombreuses et généreuses qu'elles suffisaient, en certains endroits, à assurer la subsistance d'une communauté. »¹⁸⁶

L'organisation interne du monastère est aussi productrice de richesse. Ainsi, leur puissance vient du fait qu'ils sont de grands détenteurs de terres dans un système d'économie fermée, basé sur la possession du sol¹⁸⁷. Il faut ajouter à cela les monopoles que les moines s'octroyaient, interdisant par exemple à un concurrent de s'installer près d'eux, et exigeant aux marchands étrangers des taxes à leurs péages. D'autant plus que l'immunité des moines les exemptait eux-mêmes de payer des impôts.

En plus de leur propre réussite économique, il faut aussi souligner le rôle capital des moines dans l'essor économique et social de l'Europe, surtout au haut Moyen Âge. Cette « œuvre civilisatrice » ainsi que la nomme P. Schmitz, concerne bien sûr le fameux défrichement cistercien. Pour la France, « on a calculé que le tiers de son territoire avait été mis en culture par les moines, et que les trois huitièmes de ses villes et de ses villages lui doivent son existence »¹⁸⁸. Ils introduisirent aussi de nouvelles cultures, comme par exemple l'olivier, le mûrier et les vers à soie par les moines de Praglia dans la région de Padoue. Le rôle des moines fut aussi important pour le développement technique, « ce furent également les moines qui rédigèrent les manuels destinés à conserver les programmes et les méthodes des métiers »¹⁸⁹. Mais encore, ce sont eux qui ont fondé les bases de l'économie capitaliste, développant de grands réseaux commerciaux dans toute l'Europe. Ainsi, « on peut affirmer

¹⁸⁵ Thomas Coomans, *L'ordre autour du cloître : l'architecture des abbayes et des couvents, entre tradition, réformes et réaffectations*, Colloque international « Des couvents en héritage », Montréal, 7-11 octobre 2009

¹⁸⁶ Philibert Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, Editions de Maredsous, p.298

¹⁸⁷ Schmitz, voir id. tome II, « Œuvre civilisatrice jusqu'au XII^{ème} siècle », p.11.

¹⁸⁸ François Martin, *Les Moines et leur influence sociale dans le passé et dans l'avenir*, René Haton éditeur, Paris, 1880, p.82

¹⁸⁹ Martin, id. tome II, p.33

que le commerce et l'industrie durant le haut Moyen Age, sauf en Italie, furent le fait surtout des grandes abbayes bénédictines »¹⁹⁰.

Par conséquent, si l'introduction du travail dans la vie monastique engendre une telle réussite, on pourrait en conclure qu'économie et vie monastique ne sont pas si incompatibles qu'elles le paraissent au premier abord. Peut-on dire en effet que la vie religieuse présente un profond antagonisme avec l'économie si l'économie monastique est performante au point d'avoir joué un rôle essentiel dans le développement de l'Occident ? Or, l'histoire révèle que le succès économique des monastères s'est souvent accompagné ou suivi d'un recul de l'ascèse religieuse, qualifié par des critiques de décadence. « Quand vient le moment où la vie de communauté s'équilibre, il est bien rare qu'on ne passe pas la mesure, qu'on ne cède pas à l'idée qu'on aura une vie bien plus fructueuse au plan spirituel en ne se laissant plus distraire par des tâches terrestres dont la nécessité a disparu. Et le résultat est toujours le même d'après l'histoire : sans qu'on puisse déterminer un instant précis où l'erreur s'est consommée, on glisse de l'*otium contemplationis* à une fainéantise pieuse qui n'a plus rien de commun avec lui. »¹⁹¹ Ce fait confirme l'incompatibilité pensée entre vie religieuse et vie économique. P. Cousin relève que « la richesse a été continûment malfaisante pour les moines »¹⁹², notamment car « elle fait des monastères fortunés la cible de l'envie et des convoitises des séculiers »¹⁹³. La réussite économique d'envergure entraîne souvent une désimplification directe des moines de ces activités, laissant place à une certaine passivité, qui se traduit par une baisse des efforts pour la perfection religieuse. La présence possible de la richesse engendre naturellement une plus grande difficulté à vivre la pauvreté, surtout quand cette richesse est en réalité le produit-même du désir de pauvreté par le biais de l'épargne. Pour les moines, l'épargne correspond à la définition qu'en donne Keynes, à savoir qu'elle est le résidu de ce qui n'est pas consommé, plus qu'à une volonté propre de mettre de l'argent de côté. Cependant, comme l'avait compris Weber, ladite décadence religieuse n'est pas une conséquence inévitable de la richesse monastique, mais elle rend plus difficile l'accomplissement exact de la discipline ascétique.

¹⁹⁰ Martin, id., tome II, p.33

¹⁹¹ Louis Bouyer, *Le Sens de la vie monastique*, Le Cerf, Paris, 2008, p.247

¹⁹² Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, p.531

¹⁹³ Cousin, id., p.532

5. TYPOLOGIES DES ÉCONOMIES MONASTIQUES

Les monastères sont des instituts contemplatifs, où l'unique occupation devrait être l'écoute de Dieu, excluant par là-même tout autre type d'activité, dont l'économie. Cependant, un groupement humain doit aussi intégrer des fonctions économiques nécessaires à sa subsistance, d'où l'obligation pour les moines de produire au moins ce qui est indispensable à leur survie. Selon le fondateur, les fonctions économiques ne sont pas intégrées de la même façon dans l'organisation monastique ; il s'agit donc d'essayer de dessiner les différentes formes que peuvent prendre les économies monastiques, à partir de choix à l'origine non économiques pour la plupart. La construction d'une typologie grâce aux modèles rencontrés tout au long de l'histoire aidera par la suite à la caractérisation des économies actuelles.

Les monastères ne sont pas en première instance des entités économiques mais des communautés de recherche de la perfection en Dieu. Leur rôle se circonscrit théoriquement à la construction du Royaume à venir, en commençant à le vivre dans la contemplation continue ; l'acquisition de fonctions économiques n'en fait pas partie. Cependant, en tant que « communalisation », le monastère « revêt des aspects économiques. »¹⁹⁴, parce qu'un groupe d'hommes vivant dans un lieu clos, sans profession dans la société doit trouver les moyens de subvenir à ses besoins. Selon Weber, les communautés religieuses sont des communautés « qui ont un côté économique mais qui ne sont pas des communautés économiques, c'est-à-dire dont les organes n'exercent ni par leur activité propre ni par leurs prescriptions, ordres et interdictions, une action constante sur le développement économique, mais dont les statuts règlent néanmoins le comportement des personnes qui leur appartiennent. » Weber les nomme « communautés de régulation de l'économie (*wirtschaftsregulierende Gemeinschaften*). »¹⁹⁵ Le but premier n'est pas économique mais la vie communautaire exige de réguler les fonctions économiques de ses membres. L'unique raison d'existence de l'économie dans un monastère est la nécessité de survie biologique que la réinvestiture religieuse ne peut pas totalement abolir. Cependant, l'histoire montre que selon la manière dont les moines organisent leur « régulation de l'économie », elle peut déboucher sur une structure capable d'influencer réellement le développement économique général, telle que l'a été l'économie cistercienne médiévale pour le développement de l'Europe. Déjà, avant même d'entrer plus avant dans le sujet, cette économie apparaît faite de perpétuels conflits entre ce qu'elle serait

¹⁹⁴ Weber, ES, tome 2, p. 50

¹⁹⁵ Weber, ES, tome 2, p. 53

censée être - une simple économie domestique de subsistance - et ce qu'elle peut devenir - une économie rationnelle capable d'influencer l'histoire d'un pays.

a. Intégrer l'activité économique dans l'exigence de la prière

Chaque fondateur de groupe monastique fut donc confronté à la double exhortation contradictoire de prière continue et de production propre de la subsistance. Leurs diverses réponses peuvent être systématisées pour faire émerger les principaux modèles.

La première solution consiste à effectuer travail et prière simultanément. Elle renvoie aux monastères pacômiens, où les moines prient pendant qu'ils tressent les paniers qu'ils vendront ensuite en ville. Le moine demeure alors pendant son travail dans la même attitude contemplative que lorsqu'il prie. La deuxième solution, renonçant à la prière ininterrompue, consiste à aménager une alternance de temps de prière et de temps de travail. Cette solution est celle de saint Benoît exprimée dans la Règle. Les moines peuvent aussi opter pour la préservation de la prière ininterrompue en faisant travailler d'autres personnes à leur place. Ce modèle est celui de Cluny notamment, où les moines se consacraient entièrement aux activités du chœur, laissant les ouvriers effectuer les gros travaux. Un dernier modèle qui permet aussi de conserver le « prier sans cesse », est celui où les revenus nécessaires à la survie proviennent du patrimoine ou des dons. Comme pour le type précédent, ce n'est pas de leur travail direct que les moines tireront leur subsistance. Les dons effectués par la société à la base du patrimoine monastique, ont justement pour but de dispenser les moines de travailler¹⁹⁶. Le principe de la dot s'inscrit dans cette même perspective. Par voie de conséquence, il explique le recrutement aristocratique des moines - et surtout des moniales - de cette époque, car la dot donne aux familles l'assurance que la jeune fille ne devra pas s'abaisser à des travaux indignes de son rang pour vivre.

Cette position vis-à-vis de la prière continuelle est le premier critère qui entre en jeu dans l'organisation du travail monastique. Deux principaux modèles se dessinent alors : l'un où les moines travailleront eux-mêmes (ce qui n'exclut pas des aides éventuelles, mais simplement considérées comme des aides) ; l'autre, où les moines choisissent de confier le travail à des laïcs. Dans ce cas, ils se consacrent à la prière ininterrompue ou à des travaux intellectuels qui n'ont pas de rendement direct pour la survie matérielle. Cette distinction sera la plus importante et la plus sujette à controverses dans l'histoire du monachisme. De la solution choisie dépendent les types de travaux pratiqués par les moines. Pour les moines pacômiens,

¹⁹⁶ J-M. Mayeur, M.Venard, *Histoire du christianisme*, Desclée, 1997

le travail doit laisser le champ libre à la prière, et ne doit donc pas trop occuper l'esprit, alors que le travail bénédictin se fait de manière discontinue, pour que les moines puissent dire l'office. Quant à la solution plus tardive, clunisienne notamment, de faire travailler des laïcs, elle permet d'emblée des possibilités plus grandes pour l'économie, car le travail s'affranchit des limites imposées par la vie monastique. L'utilisation de la technique peut aussi être un moyen de réduire le temps de travail pour augmenter celui consacré à la prière. Déjà au XII^{ème}, des moines du Limousin utilisaient la force hydraulique dès qu'ils le pouvaient « pour gagner du temps pour la prière »¹⁹⁷. D'où l'œuvre de développement des techniques à laquelle les moines se sont livrés dans l'histoire.

b. Travail interne ou externe au monastère

Le cadre du travail - interne ou externe au monastère - est un élément à considérer qui n'est pas sans lien avec le précédent. Car plus les activités économiques seront exercées en interne, moins les moines auront à « pactiser » avec le monde extérieur.

Le modèle bénédictin est celui du monastère clos sur lui-même, autosuffisant, où les moines travaillent à l'intérieur pour leur subsistance. Les cisterciens, eux, développent, en lien avec les caractéristiques de l'agriculture, le système des granges, lieux économiques décentralisés du monastère, et souvent confiés à des convers. Le prieuré bénédictin, tout comme la grange cistercienne ont pour principe de garder les travaux toujours en interne. Le prieuré est placé sur un lieu de travail trop loin du monastère pour que le moine puisse y retourner pour chaque office, voire tous les jours. On y construit donc un appendice du monastère qui en reproduit le cadre clos. La nécessité a fait déroger à l'exigence de travail interne au monastère, mais pour la conserver, les moines en reconstruisent une annexe sur ce lieu extérieur à l'enceinte du cloître. Selon l'implication personnelle des moines, l'économie monastique se développe donc en faire-valoir direct ou indirect. Les premières comprendront les activités d'artisanat tandis que les secondes seront principalement des économies agricoles qui nécessitent parfois une décentralisation du monastère pour aller chercher des terres fertiles.

c. Les cas d'employés extérieurs

Dès les premiers temps du monachisme, les moines se sont fait aider dans leurs travaux par différents types d'employés que l'on peut classer en trois modèles principaux selon la rémunération accordée : absence totale de salaire, salaire en nature, ou véritable salaire en espèces.

¹⁹⁷ M. Derwich, *La Vie quotidienne des moines...*, Wroclaw, 1995

Le premier cas est celui des bénévoles qui aident gracieusement les moines. Peu présents dans l'histoire, ils le sont plus actuellement, notamment dans les magasins monastiques. Le second cas recouvre une population assez large de laïcs aux statuts très divers, qui vivaient dans l'enceinte du monastère et recevaient pour tout salaire, leur subsistance intégrale. Les familiers, que l'on retrouve encore aujourd'hui, les « *servi* » bénédictins – signalés dès le VII^{ème} siècle¹⁹⁸ – offerts aux moines pour les assister dans leurs travaux, ou encore les convers cisterciens, entrent dans cette catégorie. Le cas des *servi* se rapproche de la domesticité, tandis que les convers sont une catégorie particulière de moines laïcs, un intermédiaire entre l'ouvrier du monde et le moine consacré. Grâce à cette main d'œuvre bon marché, les moines peuvent se consacrer à des travaux qu'ils considèrent comme plus nobles. Ce personnel vivant au monastère permet aussi de préserver le cadre hors-monde du monastère, limitant les échanges trop fréquents avec l'extérieur. En outre, cette main d'œuvre peu exigeante était souvent formée au monastère, garantissant ainsi leur bonne intégration. Enfin, le dernier cas est celui des salariés, présents dès les premières abbayes cisterciennes qui louaient des ouvriers pour certains gros travaux. Ces ouvriers ne vivent pas dans le monastère et représentent une brèche dans son mur clos. Toutefois, afin de limiter au maximum les liens avec le monde, un seul moine est chargé des relations avec un ouvrier responsable de la main d'œuvre.

Ces investigations peuvent être résumées dans le tableau suivant, d'où ressortent quatre grands modèles d'économie monastique :

	Présence d'employés extérieurs	Absence d'employés extérieurs
Les moines travaillent dans les activités économiques	Economie mixte	Economie directe
Les moines ne travaillent pas dans les activités	Economie d'employés extérieurs	Economie de patrimoine et (ou) de dons

La seconde ligne du tableau préserve le « priez sans cesse », quand la première demande de faire des ajustements pour répondre à l'exigence de prière et de travail. Il existe donc une pluralité d'économies monastiques possibles selon la réponse apportée pour concilier l'exigence double de prière et de survie matérielle.

Si l'on reprend le tableau ci-dessus et que l'on y ajoute la variable du lieu de travail, on obtient trois types idéaux d'organisation de l'économie dans un monastère. La première est

¹⁹⁸ Voir *San Benedetto e la civiltà monastica nell' economia e nella cultura dell'alto Medio Evo*.

une économie monastique directe interne, faite principalement de petits ateliers d'artisanat, qui correspond au modèle bénédictin. La seconde est une économie externe d'employés extérieurs, généralement agricole dont le modèle de référence est le modèle cistercien. Enfin, la dernière est une économie monastique de patrimoine, où les revenus sont principalement assurés par les dons, les dots et divers revenus du patrimoine.

d. Typologie pour l'économie actuelle

Les idéaux-types ainsi construits peuvent s'appliquer à l'économie monastique contemporaine, car ces variables fondamentales ne diffèrent pas. Toutefois, il faut prendre en compte une nouvelle distinction selon le degré de commercialisation qui entre dans cette économie. Si certains monastères ne vendent que le surplus, d'autres, et ceci est propre à la modernité, vendent l'intégralité de la production qui leur serait par ailleurs inutile pour leur consommation directe.

Trois modèles se dégagent alors : l'un de subsistance domestique qui fonctionne en circuit interne où seul le surplus sera vendu, il s'agit d'une *économie monastique autarcique*. Comme le dit Weber pour l'*oikos* de la communauté domestique, « l'échange ne sert qu'à l'écoulement éventuel des surplus et à l'acquisition de ce que la maison ne peut tout simplement pas produire par ses propres moyens »¹⁹⁹. La monnaie ne serait donc pas nécessaire, l'économie du troc pourrait suffire. Cette économie s'inscrit dans le modèle historique bénédictin d'économie directe interne.

La seconde est une économie d'activités artisanales ou agricoles à origine domestique, c'est-à-dire une économie autarcique qui s'est développée suffisamment pour que la vente puisse être importante, mais dont les activités demeurent celles créées pour la subsistance. Eventuellement, l'intégralité de la production peut être vendue, mais elle renvoie toujours à la subsistance directe. Je l'appellerai donc *économie monastique d'activités à origine domestique*. Entrent dans ce modèle toutes les petites économies monastiques de produits alimentaires notamment, auparavant destinées à nourrir les moines. Cette économie demeure souvent en interne et s'inscrit dans un modèle d'économie directe ou mixte, les moines étant le plus souvent secondés par des employés laïcs.

Enfin, lorsque les activités de production n'ont plus de rapport avec la subsistance directe du monastère, on peut parler d'*économie monastique à but économique*. L'atelier de microcopie de l'abbaye française de Saint-Wandrille en est un exemple. Il s'agit alors d'une économie externe d'employés extérieurs, dans laquelle la place des moines varie de l'implication directe

¹⁹⁹ Weber, ES, tome 2, p. 119

de quelques uns dans la production à la simple propriété de l'activité ou de la marque, ce qui revient à une économie de patrimoine. Sans la commercialisation, cette production ne pourrait aucunement faire vivre les moines. Cependant, ces activités commerciales ont aussi parfois une origine domestique, ce qui est le cas des brasseries monastiques belges par exemple. Il s'agirait alors d'un type intermédiaire d'*économie à but économique mais d'origine monastique*.

6. CONFRONTATION ARGENT / RELIGION : DES DIFFÉRENCES EUROPEENNES ?

Dans le cadre de l'étude de l'économie monastique, un élément essentiel pourtant exogène, est la vision de la richesse possible, légitime des monastères par la société.

Le premier canal d'influence est celui de la perception de la richesse comme telle dans la société. Car d'elle dépend la définition de la richesse acceptée pour les moines. Cette vision diffère entre l'Italie et la France comme le confirment diverses consommations ostentatoires. Il s'établit alors un étalon de richesse ostentatoire décente. Cet étalon serait relativement bas en France où il est malvenu d'étaler ses possessions, mais sera plus élevé en Italie où montrer sa richesse n'est ni vulgaire ni déplacé. Par exemple, le pourcentage des dépenses des ménages consacré à l'habillement et aux chaussures était en 2006 de 4,8% en France et 8% en Italie. De même, les Italiens possèdent plus de voitures que les Français (environ 680 pour 1000 en 2005 contre 600 pour 1000). Ces chiffres de consommations ostentatoires accréditent le fait que les Italiens ont une plus grande tendance à montrer leur consommation et donc leur argent que les Français. Par conséquent, cet étalon jouera aussi pour les moines. Le niveau de confort qu'ils pourront exhiber, en tant que religieux et pauvres de par leurs vœux, sera plus élevé en Italie qu'en France. Dans son étude sur la morale et l'argent, M. Lamont remarque : « Pour beaucoup de Français avec lesquels j'ai parlé, l'argent ne saurait être une fin en soi. On lui prête le pouvoir maléfique de désacraliser la vie et d'infuser en elle des valeurs purement instrumentales qui ne méritent pas, en tant que telles, le respect. »²⁰⁰ Combien plus ces considérations seront-elles appliquées aux moines que la société considère en tout point opposés aux valeurs de l'argent ! Malheureusement, cette enquête compare la France et les Etats-Unis, il serait intéressant de la reproduire à l'intérieur de l'Europe.

²⁰⁰ Michèle Lamont, *La Morale et l'argent, Les valeurs des cadres en France et aux Etats-Unis*, Editions Métailié, Paris, 1995

Sans doute cet état de fait est-il hérité de l'évolution économique de ces deux pays. La France est demeurée longtemps un pays essentiellement agricole, rural, tandis que l'Italie a rapidement adopté le commerce comme activité principale. Venise, Pise, Gêne et Naples sont les quatre grands ports commerciaux italiens dont les armes subsistent encore aujourd'hui sur le drapeau de la marine. Les monastères eux-mêmes étaient intégrés dans ce système, l'abbaye de Farfa en Sabine par exemple possédait des navires marchands et un droit d'accès à la mer. Chacun de ces deux pays a son système économique propre, l'un plaçant l'argent au centre de son fonctionnement, l'autre, la production de biens de consommation. Dès le Moyen Age, les divergences de perception de l'argent par le commerce sont nettes entre la France et l'Italie, ainsi, ceux qui exerçaient le métier de banquier en France étaient-ils souvent Lombards.

A la vision simple de la richesse ostentatoire acceptée, s'ajoutent les liens plus particuliers développés entre religion et argent. Là encore faut-il solliciter l'histoire pour comprendre la situation actuelle. Le divorce entre argent et religion en Europe est très tôt consommé. Déjà dans l'Ancien Testament peut-on lire : « Celui qui aime l'argent n'échappe guère au péché, celui qui poursuit le gain en sera la dupe. » (Ecclésiaste) Puis dans le Nouveau Testament, Jésus affirme qu'on ne peut pas servir deux maîtres à la fois, Dieu et l'argent. Ainsi, l'usure fait l'objet d'une diabolisation qui culmine au Moyen Age, et que relate si bien J. Le Goff citant de nombreuses histoires d'usuriers maudits qui reviennent une fois morts hanter leur famille. La poursuite de l'argent pour lui-même est objet de grande condamnation sociale à cette époque, ce qui explique pourquoi ce sont les Juifs qui exercent le prêt à intérêt ; « en laissant les Juifs pratiquer l'usure, aucune loi religieuse n'est enfreinte ».²⁰¹

Les liens entre argent et religion dans une société sont aussi fondés sur les liens financiers qui unissent ces sphères religieuses et l'Etat. Le financement public des institutions religieuses influence la perception des sources légitimes de revenus acceptées pour les religieux.

En Italie, l'Eglise vit grâce à l'impôt « *otto per mille* », et il peut arriver que grâce à ces revenus, elle aide les monastères dans le besoin. « *Ciò significa in concreto che a decorrere dal maggio 1990 i cittadini potranno indicare, in occasione della loro dichiarazione dei redditi*

²⁰¹ Phillipe Simmonot, *Les Papes, l'Eglise et l'argent*, Bayard, Paris, 2005, p.448

a quali finalità intendono indirizzare l'otto per mille del gettito complessivo IRPEF. »²⁰² Les contribuables peuvent choisir à qui ils veulent donner huit pour mille de leurs revenus parmi les entités suivantes: l'Etat, l'Eglise catholique, l'Eglise Chrétienne Adventiste du Septième Jour, l'Assemblée de Dieu en Italie, l'Union des Eglises Méthodistes, l'Eglise Evangélique luthérienne d'Italie, et l'Union des Communautés Hébraïques d'Italie. 87, 25% de ceux qui font un choix le font pour l'Eglise Catholique²⁰³. La contribution des particuliers n'a pas un poids prépondérant, en revanche, cet impôt concerne aussi les entreprises qui peuvent apporter des revenus importants à l'Eglise.

En Allemagne, le *Kirchensteuer* est versé à l'Eglise par tous ceux qui se sont déclarés catholiques sur leur déclaration fiscale. Cet impôt est totalement indépendant des monastères, cependant la population sait rarement que les moines n'en touchent rien. Par conséquent l'idée est très répandue que les moines vivent aussi de cet argent, et donc, qu'ils ne sont pas dans le besoin. La conséquence sera alors néfaste pour les moines qui recevront moins de dons puisque les gens croient déjà leur donner par l'impôt. Cette assimilation de fait déplaît aux monastères qui ne réclament toutefois pas d'en retirer des bénéfices pour demeurer fidèles à l'idée d'autosuffisance et d'indépendance du monastère.

La situation est légèrement différente en Belgique car la Constitution stipule que « les traitements et pensions des ministres des cultes sont à la charge de l'État; les sommes nécessaires pour y faire face sont annuellement portées au budget » (art. 181), il n'existe pas d'impôt spécifique pour cela. La place de la religion en Belgique est aussi particulière car, par exemple, plus de la moitié des élèves sont scolarisés dans l'enseignement privé catholique. La communauté catholique belge est une société en elle-même, avec ses propres réseaux d'information, de formation, etc.

En France, en revanche, hormis en Alsace-Lorraine encore sous le Concordat, ce sont les fidèles qui, directement par le Denier du Culte, financent l'Eglise, participant par là au salaire des prêtres. Pourtant, la majorité des Français croit que l'Eglise est riche (52%), et selon cette même étude sur l'Eglise et l'argent²⁰⁴, 70% des Français estiment que l'Eglise ne parle pas assez clairement de sa situation financière. Dans cette situation, « l'Eglise se trouve confrontée à un paradoxe [...] : si elle ne parle pas assez d'argent, on lui reproche son opacité ; et si, au contraire, elle tient un discours sur ses besoins financiers, on lui reproche de

²⁰² Adriano Propersi, *Enti religiosi e organizzazioni di volontariato, Aspetti generali, adempimenti amministrativi e fiscali, Associazioni, fondazione, parrocchie e altri enti ecclesiastici, Il sostentamento del clero*, Milano, Pirola, 1994, p.20

²⁰³ Chiffres pour 2004.

²⁰⁴ François Mayaux, « L'Eglise et l'argent, entre mythes et réalités », *Etudes*, n°399.6, décembre 2003

parler trop d'argent et de manquer ainsi à l'idéal de pauvreté évangélique. Le Père Paul Valadier évoque une « question de censure au sens psychanalytique du terme : le gens ne veulent pas mêler religion et argent »²⁰⁵. Il existe donc en France un réel antagonisme entre argent et religion - qui se retrouvera dans l'économie monastique - hérité de la Révolution française puis de la révélation du « milliard des congrégations »²⁰⁶ considéré comme de l'argent volé à la nation par les religieux car immobilisé. De là l'idée encore vivace aujourd'hui sous la forme d'un antagonisme supposé entre religion et argent, que la richesse des religieux serait soustraite à l'économie nationale.

Les moines sentent eux-mêmes le poids de ces visions historiques, ainsi que le dit le frère économe de Tamié : « Les gens se demandent toujours où est passé l'argent des congrégations. Il y a toujours une part de suspicion là, mais c'est à nous de la rendre transparente. » Il y a effectivement peu de transparence sociale sur l'origine des revenus des monastères car nombreux sont ceux qui croient encore que le Vatican finance les monastères, étant lui-même propriétaire d'une immense richesse. Un autre moine de Tamié cite cette anecdote :

« Quand on a refait la façade, il y a un ouvrier qui travaillait là qui disait : 'de toute façon, c'est le Vatican qui paie tout ça !' Et bien non, le Vatican n'a rien payé, et même c'est plutôt nous qui payons le Vatican quelquefois. Voilà. »

De même, Didier Long, ancien moine de la Pierre-qui-Vire rapporte ces propos de touristes, ébahis devant leurs gouttières : « C'est du cuivre, ça coûte la peau du cul ! Ces moines-là sont richissimes ! [...] De toute manière, ces mecs-là ne font rien, c'est bien connu : ils reçoivent plein de pognon du Vatican. »²⁰⁷ Ou encore, un catholique pratiquant à qui je parlais de mes recherches me dit d'un ton de confiance : « Mais entre nous, c'est l'Etat qui paie tout ça ? ». Il demeure donc encore l'idée que les monastères seraient soutenus économiquement par le Vatican, qui serait lui-même une puissance financière. « Alors que l'Eglise catholique, représentée juridiquement par les Associations diocésaines, ne bénéficie d'aucune aide ou subvention de la part du Vatican, 75% des Français pensent le contraire. »²⁰⁸ Parallèlement, coexiste l'opinion que les monastères doivent travailler eux-mêmes à leur survie. Plus de cent

²⁰⁵ Mayaux, id., p. 646

²⁰⁶ « L'expression a été lancée par Paul Bert en 1883- auquel l'enquête ordonnée dans le cadre de la préparation de la loi sur les associations semble donner conséquence. Celle-ci évalue en effet à 1 071 775 francs la valeur vénale des immeubles possédés ou occupés au 1^{er} janvier 1900. » [les anticléricaux parlent] « du 'péril' que représente 'une mainmorte grandissante qui menace le principe de la circulation des biens. » Christian Sorel, *La République contre les congrégations, Histoire d'une passion française 1899-1904*, Paris, Le Cerf, 2003, p. 69

²⁰⁷ Didier Long, *Défense à Dieu d'entrer*, Denoël, 2005, p.151

²⁰⁸ Mayaux, id., p.649

ans après l'affaire du « milliard des congrégations », certains mythes ayant trait à la richesse présumée et occulte des monastères demeurent vivaces.

La répercussion de ces différences de perception entre la France et l'Italie peut apparaître comme l'une des explications possibles à l'attitude des moines vis-à-vis de la révélation de leur situation économique. Je n'ai en effet obtenu ni pourcentages ni chiffres absolus en Italie, comme s'ils craignaient des conséquences néfastes de leur révélation. En France, si la révélation du « milliard des congrégations » a entraîné une impopularité des ordres religieux et une vigilance vis-à-vis de leur situation financière, elle a aussi d'une certaine manière assaini ce terrain sur lequel les moines peuvent désormais communiquer sans honte et la transparence leur permet même de reconstruire leur image d'économie pure et conforme à l'éthique de pauvreté. Peut-être les moines italiens qui ne sont pas passés par cette purification craignent-ils qu'une telle révélation entraîne des conséquences proches de celles advenues en France, ou tout au moins que les chiffres ne révèlent une réalité différente de celle que la société imagine à propos des monastères.

7. LES NOUVELLES DONNÉES DE LA MODERNITÉ

a. La baisse des dons

L'exculturation du catholicisme²⁰⁹ dans la société moderne ainsi que le recul de la préoccupation du salut eschatologique ont entraîné une baisse considérable des dons faits aux monastères. Comme le met en lumière un document de l'association *Aide au Travail du Cloître*, auparavant 80% des revenus des monastères de femmes étaient constitués de dons, la proportion est désormais inversée, ces 80% sont à fournir en travail. L'histoire des monastères, principalement médiévale, relatée dans les *Monasticon* donne à voir l'immense économie du don qui sous-tendait le monde monastique. Mais quelques considérations sont à poser comme premières différences. Tout d'abord, les dons s'inscrivaient pour beaucoup dans la fondation, puis le développement du monastère, destinés qu'ils étaient à la construction du monastère et non à sa survie quotidienne. En effet, pour l'abbaye de Cîteaux, 80% de son patrimoine provenait de donations²¹⁰. D'autre part, les dons médiévaux sont à rapprocher

²⁰⁹ Voir Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 : « Mais le problème qu'on soulève ici porte plus loin et plus largement : il concerne la possible déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la « culture » qui leur est commune) et la culture catholique. C'est cette déliaison qu'on s'efforce de cerner en parlant d'exculturation du catholicisme français », p. 87.

²¹⁰ Karine Berthier, *L'Hydraulique de l'abbaye de Cîteaux au XIII^{ème} siècle*, in L. Pressouyre, P. Benoît, *L'Hydraulique monastique, Milieux, réseaux, usages*, édition Céraphis, Grâce, 1996

d'une certaine conception du salut à « acheter » aux hommes de Dieu, le terme de don est alors à relativiser, ou à mettre en rapport direct avec un contre-don attendu. Ceci concerne principalement les abbayes masculines, le cas des abbayes féminines sera abordé par la suite avec la question des dots.

Qu'en est-il alors du don moderne ? Si l'on ne remet pas en cause une chute réelle et vertigineuse des dons, il faut cependant discuter sur leur forme. En effet, la plupart des dons faits aux monastères à l'époque médiévale, et encore plus bien sûr lorsqu'il s'agissait d'une fondation ou d'un développement nécessaire, consistaient non pas en liquidité mais bien souvent en terres. Le don foncier a cela de particulier qu'il est pérenne et surtout productif, constituant la base d'un patrimoine. Saint Augustin en était déjà conscient comme le montre cette anecdote relatée par J-M. Salamito : « En 410, Mélanie le Jeune et son époux Pinianus, arrivés en Afrique, se mettent à disperser leurs immenses biens fonciers pour en distribuer le prix en aumônes, ils s'entendent donner par Augustin d'Hippone, Alypius de Thagate et Aurélius de Carthage le conseil suivant : “ l'argent liquide que vous distribuez maintenant aux monastères sera dépensé en peu de temps, mais si vous voulez laisser une mémoire ineffaçable au ciel et sur terre, faites don à chaque monastère à la fois d'un local et d'une rente.” » Face aux passionnés, se trouvent « des ecclésiastiques plus attentifs aux structures durables de la vie monastique qu'impressionnés par les prouesses fulgurantes de l'ascèse personnelle. »²¹¹

Le changement est de taille si l'on passe de dons « renouvelables », productifs à des dons finis, consommables. La terre produit une rente ou des produits de consommation renouvelables. Les dons actuels ne sont donc pas comparables à ceux des époques antérieures, car personne n'aurait l'idée à présent de donner une terre ou une usine à un monastère. Les dons sont principalement des dons financiers ou matériels comme occasionnellement de la nourriture²¹² ou des objets d'occasion. Mais il faut aussi prendre en compte la signification du don. Peu nombreux sont les individus aujourd'hui qui penseraient obtenir leur salut en léguant leur fortune à un monastère. La religion est considérée comme un service gratuit, ce qui ne remet pas en cause une capacité de don de la part de la société, notamment pour des causes soutenues médiatiquement, le tsunami de 2005 en est un très bon exemple.

A la baisse avérée des dons, et surtout de leur changement de forme, s'ajoute, pour la plupart des monastères étudiés, la perte des patrimoines à la Révolution par la confiscation

²¹¹ Jean-Marie Salamito, *Christianisme antique et économie : raisons et modalités d'une rencontre historique*, in *Economie et religion dans l'Antiquité tardive*, Antiquité Tardive, Tome 14, 2006

²¹² L'abbaye de la Grande Trappe par exemple, est en lien avec un supermarché qui lui donne tous les produits encore comestibles mais dont la date de péremption est dépassée.

des biens des religieux, lors de la suppression napoléonienne ou de la suppression des congrégations en France au début du XX^{ème} siècle et à la fin du XIX^{ème} siècle en Italie²¹³. Les patrimoines notamment fonciers que s'étaient constitués les monastères au cours des siècles ne sont plus qu'un souvenir, et ceci principalement en France où les monastères n'ont pas pu récupérer leurs biens contrairement à la Belgique ou l'Italie. La source principale de revenus est alors éradiquée et les monastères doivent trouver d'autres moyens de produire le fruit de leur subsistance. Certains tentent maintenant d'acquérir à nouveau terres et dépendances perdues dans ces tourmentes historiques, comme le monastère de Prémontrés de Juaye-Mondaye en Normandie par exemple. Cependant, les finances monastiques actuelles ne le permettent que rarement.

Enfin faut-il mentionner la suppression des dots. Auparavant, c'est-à-dire jusqu'au Concile de Vatican II, les religieuses entrant dans un couvent devaient apporter avec elles trousseau et dot pour contribuer à leur subsistance. Ch. Loysel les définit comme étant « la somme que les parents de la novice, ou la novice elle-même, apportent en dot au couvent où elle désire entrer, afin de couvrir, au moyen de cette dot, les frais personnels qu'elle doit occasionner à ce couvent »²¹⁴. Les dots ainsi placées, peuvent rapporter des revenus aux monastères pour la survie des sœurs sans que celles-ci aient à travailler. Cependant, cet usage n'est pas connu dès les premiers siècles du monachisme, car « il était tout naturel de ne rien exiger de ceux qui entraient en religion, dans un temps où la profession religieuse ne privait personne du droit de succéder »²¹⁵. Or, de même qu'elles n'ont plus cours dans la société occidentale, les dots monastiques n'existent plus, amputant ainsi les monastères féminins de leur revenu principal. Toutefois, il existe des formes détournées de dot, lorsque par exemple les monastères incitent les familles à faire des dons à la communauté, mais qui ne suffisent pas à la faire vivre.

Ces trois éléments que sont la chute des dons, la perte des patrimoines monastiques et la suppression des dots engendrent une nécessité affirmée pour les moines d'inventer de nouvelles sources de revenus. Le travail se présente alors comme l'unique possibilité rentable à l'heure actuelle. Cette nouvelle situation fit même l'objet d'une réelle préoccupation de la part du Vatican pour les communautés féminines car celles-ci, contrairement aux moines n'avaient pas de tradition de travail. Dans les années 40, certains monastères féminins

²¹³ Lors de cette suppression par le gouvernement italien en 1867, la communauté de Praglia s'est exilée en Istrie, à Daila, et a pu retourner à l'abbaye près de Padoue en 1904. Voir à ce sujet : « *La comunità di Praglia che è in Daila* », *Dalla soppressione dell'abbazia alla riapertura (1867-1904)*, Paolo Fassera, in *Spes una in reditu*, a cura di Francesco Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2006

²¹⁴ Charles Loysel, *Des Aumônes dotales ou dots moniales avant 1789*, Thèse pour le doctorat, Arthur Rousseau Editeur, Paris, 1908, p.5

²¹⁵ Loysel, id., p.13

européens se retrouvent dans une grande pauvreté comme l'atteste le pape Pie XII dans sa Constitution apostolique *Sponsa Christi* écrite en 1950, en réaction à cette situation : « Ils sont nombreux les monastères qui, hélas ! périssent presque de faim, de misère, de privation ; il y en a beaucoup qui, en raison de difficultés domestiques mènent une vie dure et la plupart du temps intolérable. »²¹⁶ Le pape exhorte alors les moniales à s'orienter vers des travaux productifs : « Si l'on juge le travail monastique du point de vue de sa nature ou de son organisation, il doit, s'inspirant des Règles, des Constitutions et des habitudes traditionnelles de chaque Ordre, non seulement être en rapport avec les forces des moniales, mais aussi être organisé et accompli de telle sorte que, vu l'évolution des temps et des circonstances, il procure aux moniales la subsistance nécessaire, et contribue aussi à l'utilité des indigents, de la société humaine et de l'Eglise ». Le travail sera donc le remède à la pauvreté excessive (et donc sans doute non plausible) des monastères et les moniales vont devoir trouver dans la deuxième partie du XX^{ème} siècle des travaux qui respecteront les données de leur vie contemplative et l'exigence de subsistance par le travail.

b. Les nouveaux besoins du confort moderne

Malgré le détachement des biens matériels et l'éloignement de la société, la vie monastique est en prise aux nouvelles données quotidiennes de la modernité. Ainsi le budget des monastères doit-il intégrer de nouveaux postes de dépenses correspondant à de nouveaux besoins. La vie ascétique est certes une vie qui met à distance les biens matériels, mais ce n'est pas pour autant qu'elle bannit tout ustensile de vie quotidienne. Elle ne refuse pas non plus les facilités offertes par les avancées techniques, par conséquent, cette absence de confort théorique ne recouvre pas la même signification selon les époques. Il englobe un confort minimum d'existence, en dessous duquel il n'est pas possible de vivre décemment dans la société, et qui ne permettrait pas aux moines d'atteindre un niveau de bien-être suffisant pour se dévouer totalement à la contemplation sans autre préoccupation. Ainsi, même si les laïcs aimeraient parfois croire le contraire, les moines ont l'électricité, utilisent l'internet et ont du chauffage dans leur cellule. Ce « confort minimum vital » a toujours existé dans les monastères, cependant, son coût augmente avec la modernité qui redéfinit à la hausse notamment les soins corporels minimum tant dans l'hygiène que les vêtements, même si les moines n'étaient pas en retard sur ce sujet.

²¹⁶ Pie XII, Constitution apostolique *Sponsa Christi*, in *La Moniale : qu'en pense l'Eglise ?* Paris, Bonne presse, 1958, p.19

En dehors des besoins organiques, la liste de l'indispensable s'allonge avec, après le téléphone et parfois la télévision, l'internet qui rentre dans les monastères, ainsi que les téléphones portables pour certains moines. Le confort moderne n'est pas nécessairement ennemi de l'ascèse originelle puisqu'il vient aussi aider à sa réalisation. Ainsi, nombreuses sont les communautés aujourd'hui, où les moines qui ont les fonctions les plus importantes, sont équipés de 'bippeurs', ce qui vu la taille des bâtiments, permet de les appeler en silence, lorsqu'ils sont attendus à la porterie ou demandés au téléphone. Dans d'autres communautés, à Praglia par exemple, c'est un système de morse par la cloche du campanile qui appelle chaque moine, mais brise en même temps le silence²¹⁷. La technologie, si elle a son coût, peut favoriser les conditions de l'ascèse. Ainsi, la nécessité, notamment des activités économiques, requiert l'utilisation des nouveaux outils de communication, qui vont engendrer de nouvelles dépenses pour la communauté. Un moine italien déclare :

« Je pense que les monastères se posent aussi le défi aujourd'hui de réussir à répondre à toutes les exigences qui sont énormes. À partir de la communauté elle-même qui a nécessairement des exigences beaucoup plus grandes qu'il y a 15 ans. Dans le sens des exigences subjectives de certains moines. Aujourd'hui, c'est le système, le système global qui pose ses exigences. Par exemple, les moyens de communication, le monastère n'en est pas totalement exempt. Et aujourd'hui la sensibilité de qui entre au monastère, la nouvelle génération, n'est pas la même que celle des années 60,70. Au monastère, il n'y avait pas de téléphone, il n'y avait rien. »

Le coût moyen de l'entretien du moine augmente donc, ce qui entraîne là encore une nécessité de trouver des revenus accrus. Ces propos de l'économe de Praglia montrent que l'ascèse ne s'érige que par rapport à un étalon social de plausibilité, pour qu'elle soit comprise en tant qu'ascèse et non pas en tant que réaction totale et insensée vis-à-vis de la société. L'ascèse monastique aujourd'hui ne se jouera pas sur le fait d'avoir ou non le téléphone, ou l'internet, mais plutôt sur le temps passé à utiliser ces moyens de communication. L'étalon plausible d'ascèse augmente donc et par conséquent, entraîne avec lui une hausse du coût de la vie du moine que le travail devra pallier.

La société définit aussi ce que l'on pourrait appeler des besoins imposés, représentés par le système des normes. Ces normes sécuritaires ou sanitaires viennent prescrire aux monastères des aménagements spécifiques obligatoires tant pour la vie quotidienne de la communauté que ses activités économiques. Par exemple les cellules des moines âgés, de l'infirmerie, doivent-elles être équipées d'une douche personnelle contrairement aux autres cellules qui partagent

²¹⁷ Chaque moine ne voit affecter à son arrivée un code en morse, et ainsi, aux coups sonnés par la cloche, il peut savoir s'il est appelé à la porterie.

des sanitaires communs. Le coût des mises aux normes est parfois très élevé pour les communautés, si bien qu'elles font appel à l'aide de la Fondation des Monastères pour effectuer ces travaux.

c. L'assignation aux cotisations sociales en France

A la baisse des dons, suppression des dots et apparition de nouveaux besoins s'ajoute enfin pour certains pays la nécessité de payer des cotisations sociales. En 1968 est créée en France la mutuelle Saint-Martin, mutuelle pour les religieux et prêtres. Puis en 1979, se généralise l'obligation pour tous les membres du clergé, régulier et séculier de cotiser à la CAMAC pour la maladie et CAMAVIC pour la vieillesse (ces deux caisses fusionnent en 1999 pour prendre le nom de CAVIMAC²¹⁸), organismes officiels de la sécurité sociale. Si ce système procure des revenus intéressants aux communautés âgées par le biais des pensions de retraite²¹⁹, il met aussi les communautés plus jeunes devant l'obligation de verser tous les trimestres de lourdes sommes pour les cotisations. Celles-ci vont donc peser dans le budget de communautés qui se voient dans l'obligation de produire des revenus supérieurs à ce que nécessiterait leur simple subsistance. Il leur faut désormais réellement produire de la richesse, toute idée d'autarcie économique est à rejeter. Ce système de cotisation va donc avoir une forte incidence pour l'actuelle économie des monastères. A partir de la nécessité de produire de la richesse pour les cotisations, l'économie va devoir évoluer de l'économie de subsistance domestique vers la (petite) économie d'entreprise. L'économie de la deuxième partie du XX^{ème} siècle ne sera par conséquent en aucune manière comparable à celle des époques antérieures vu les nouvelles exigences imposées aux monastères. Ceci pose d'emblée une dissemblance fondamentale entre un monastère français soumis aux cotisations et un monastère italien, non soumis aux cotisations, mais qui reçoit néanmoins des pensions de retraite. En effet, considérés comme faisant partie de la population pauvre, les moines italiens, même s'ils ne cotisent pas, reçoivent des pensions de retraite comme aide de l'Etat. L'attitude des moines vis-à-vis de l'économie ne pourra donc qu'être différente. Une grande part des divergences entre les monastères français et italiens concernant l'organisation économique découle de cette différence première. Dans d'autres pays, comme en Allemagne par exemple, les moines ne sont pas soumis aux cotisations sociales, mais choisissent de cotiser à une mutuelle pour leurs frais de santé et de retraite.

²¹⁸ Caisse d'Assurance Vieillesse, Maladie et Invalidité des Cultes

²¹⁹ Les pensions de retraites peuvent représenter plus de la moitié des revenus d'une communauté quand la moyenne d'âge est élevée.

Les cotisations sociales constituent donc un tournant déterminant dans l'histoire de l'économie monastique, qui sera au centre de mes investigations pour comprendre les disparités entre les différents pays européens.

CHAPITRE 3 : ORGANISATION CONCRÈTE DE L'ÉCONOMIE D'UN MONASTÈRE : ENTRE ÉCONOMIE SANS PROFIT ET PERFORMANCE ÉCONOMIQUE

Le monastère est une entité économique qui allie les fonctions d'un ménage et d'une entreprise. Toutefois, l'économie de ce milieu apparemment clos sur lui-même et hostile aux méthodes capitalistes présente certaines particularités du fait de son organisation propre.

1. CARACTÉRISTIQUES D'UNE ÉCONOMIE PARTICULIÈRE

L'économie monastique se développe donc selon des exigences particulières dues à l'organisation religieuse de son milieu. Elle se distingue en deux pôles que sont l'économie domestique de la communauté, et l'économie industrielle ou commerciale. Le pôle domestique présente l'intérêt, par rapport à un ménage normal, de permettre des économies d'échelle importantes grâce à la vie en communauté. Imbriquée dans le pôle domestique, l'économie commerciale apporte les subsides au premier pour permettre son fonctionnement.

a. Le travail comme obligation

Les conséquences du vaste déploiement de légitimations pour intégrer le travail à l'utopie - et la preuve qu'elles sont acceptées pour leur sens propre - est la mention du travail dans la définition-même du moine. Tout moine ou toute moniale devra avoir une activité laborieuse, quelles que soient ses facultés et sa rentabilité potentielle. Contrairement à une entreprise laïque qui embauche selon ses besoins, l'activité monastique est soumise à deux contraintes : utiliser la main d'œuvre déjà présente et viser le niveau d'emploi maximum pour la communauté. Un moine ni compétent ni efficace ne pourra être licencié. Dans la réalité, les moines moins compétents ou plus âgés sont affectés aux services à la communauté plutôt qu'aux activités économiques. Pour éviter que cette exigence de travail pour tous devienne un

handicap économique, les communautés conservent souvent des travaux simples en mode artisanal alors qu'ils pourraient être mécanisés, pour permettre aux anciens de travailler. Le tri des hosties chez les carmélites ou l'emballage des fromages chez les trappistes est un travail réservé aux moines ou moniales âgés qui peuvent ainsi être « vraiment moines » selon la définition de saint Benoît.

Le travail monastique recouvre deux types d'activité que sont le travail productif et les services à la communauté. Tous les moines ne sont donc pas employés dans l'activité productive. D'après les chiffres fournis par l'association Monastic en France, c'est dans la plupart des cas un peu moins de la moitié des membres d'une communauté qui travaille dans les activités économiques :

Taille communauté	Membres qui travaillent dans la production			
	<5	5 à 10	10 à 20	10 à 50
< 10	100%	0%	X	X
10 à 20	29%	57%	14%	X
20 à 50	7%	60%	X	33%
> 50	0%	0%	X	100%

Tableau 6 : Nombre de membres qui travaillent dans les activités de production ²²⁰

Lecture : 57% des communautés composées de 10 à 20 religieux(ses) ont entre 5 et 10 de leurs membres qui travaillent dans les activités de production.

Pour expliquer ces résultats, il faut prendre en compte deux autres types d'activité : les postes fixes pour l'organisation de la communauté (abbé, prieur, hôtelier) et les postes de services à la communauté (cuisine, linge, ...) qui recrutent pour leur compte un à deux tiers des moines qui ne pourront pas participer à la production ou qu'occasionnellement. En outre, les moines âgés travaillent rarement directement dans les activités productives, or il s'en trouve de plus en plus aujourd'hui vu la pyramide des âges des communautés. Le travail dans une entreprise monastique n'apparaît donc pas à première vue comme une variable sur laquelle les acteurs peuvent agir. Toutefois, dans un second temps, il redevient une variable économique par l'embauche d'employés extérieurs.

b. Des exigences particulières d'organisation

Née dans un milieu qui la décriait, l'économie monastique doit faire face à une structure organisationnelle qui ne la privilégie pas.

²²⁰ Tableau construit à partir de Monastic « Enquête générale de l'automne 2007 : monastères et problèmes économiques ». (résultats présentés par Pierre-Yves Gomez et Renaud de Mazières).

L'organisation du temps tout d'abord paraît difficilement conciliable avec l'économie. Elle alterne travail, prière commune et prière personnelle (*lectio divina*)²²¹. Les plages horaires de travail se trouvent donc morcelées et interrompues par les offices. L'exigence première sera donc de trouver un travail qui puisse être interrompu sans conséquence néfaste. C'est notamment pour cette raison que les moines de Saint-Wandrille ont vendu l'activité de cire : le processus était assez long et s'il fallait s'arrêter pour un office en cours de travail, la cire se figeait dans les tuyaux entraînant un certain nombre d'heures de nettoyage de la machine. D'où l'impératif d'adapter l'activité à l'organisation temporelle spécifique.

Certains ordres, comme les carmélites, posent comme exigence supplémentaire d'effectuer le travail en solitude. La production est alors divisée en unités de valeur ajoutée pour que chaque étape puisse se réaliser dans un atelier séparé. Dans les autres communautés, le travail peut être effectué dans la cellule ou une salle commune, ainsi que l'a recensé A. Plé²²² pour 18 congrégations féminines :

	Travail en cellule	Travail en salle commune
Travail manuel	7	11
Travail intellectuel	2	16

Tableau 7 : Lieu de travail manuel et intellectuel dans les communautés des moniales

L'activité manuelle prend donc place, le plus souvent, en salle commune, par souci de facilités techniques (besoin de main d'œuvre, appareils de production, ...) et de contrôle. Au total, 11 congrégations ont choisi d'effectuer les deux types de travaux en salle commune. Cette configuration rappelle la posture pionnière des moines dans l'instauration du travail en atelier commun, dont s'est inspirée l'industrie naissante du milieu du XIX^{ème} siècle, dans le passage du *domestic system* au *manufactory system*. Le contrôle des employés permettait une meilleure rentabilité. Mais quel que soit le lieu du monastère, les fondateurs préconisent un travail interne à l'enceinte monastique pour préserver la clôture, ce qui s'ajoute comme contrainte à prendre en compte.

c. L'économie du cloître est-elle une économie cloîtrée ?

La particularité la plus visible des monastères, et qui a des répercussions sur leur économie, est l'éloignement géographique qui se double d'une fermeture au monde par la clôture. Les monastères sont des lieux éloignés des zones habitées, peu accessibles par les transports publics et qui de plus, construisent entre eux et le monde une clôture infranchissable dont le

²²¹ Voir en annexe des exemples d'emploi du temps monastique.

²²² Alain Plé, *Per le maestre delle novizie*, Libreria Editrice Fiorentina, 1954, trad. E. Melini

mur matériel n'est qu'un symbole. D'un point de vue économique, cette séparation du monde pose plusieurs questions : comment adapter la production à la demande ? Comment trouver des débouchés ? Comment faire connaître le produit ?

La connaissance que les moines ont de la société est en général celle qu'ils avaient lors de leur entrée dans la vie religieuse, et selon le nombre d'années qui s'est écoulé depuis, la société peut avoir changé, et avec elle, la structure de la demande sur le marché. De plus, les moines ne pratiquent pas d'étude de marché pour leurs productions. Ils se fient aux discussions qu'ils ont avec les producteurs d'un même secteur ou avec les fournisseurs pour actualiser leurs indicateurs de demande. Mais pour les ordres féminins les plus cloîtrés, la question se pose avec plus d'insistance. Des articles vendus dans les magasins *Aide au Travail du Cloître* paraissent véritablement décalés. Ainsi en est-il surtout des travaux de couture réalisés par des communautés vieillissantes et peu en lien avec le monde extérieur, comme par exemple des modèles de chemise de nuit à dentelles d'une mode largement dépassée. Le prix élevé (à partir de 65 euros) achève de rebuter les clientes malgré leur admiration pour le travail effectué²²³.

Ces îlots économiques que constituent les monastères présentent en ce sens des analogies avec les petites économies insulaires étudiées par J-M. Salmon²²⁴. Mais est-ce à dire que les monastères sont une économie cloîtrée ? En réalité, l'économie du cloître n'est pas une économie fermée, car c'est une économie de production et de vente de biens qui nécessite des liens avec l'extérieur. Eventuellement, les économies d'objets religieux pour le clergé, comme les hosties ou les vêtements liturgiques peuvent se développer dans un circuit clos et uniquement religieux. Cependant, n'ayant plus de prétention autarcique, l'économie monastique en général n'est pas fermée et constitue même le point essentiel d'ouverture des monastères au monde.

2. ORGANISATION ÉCONOMIQUE GÉNÉRALE D'UN MONASTÈRE

a. Instances de décision et structure de l'activité économique

L'économie d'un monastère relève de deux grammaires organisationnelles que sont celle commune à toute organisation économique et celle spécifique à l'univers monastique. Comme toute organisation, la communauté monastique comporte différentes instances de décisions

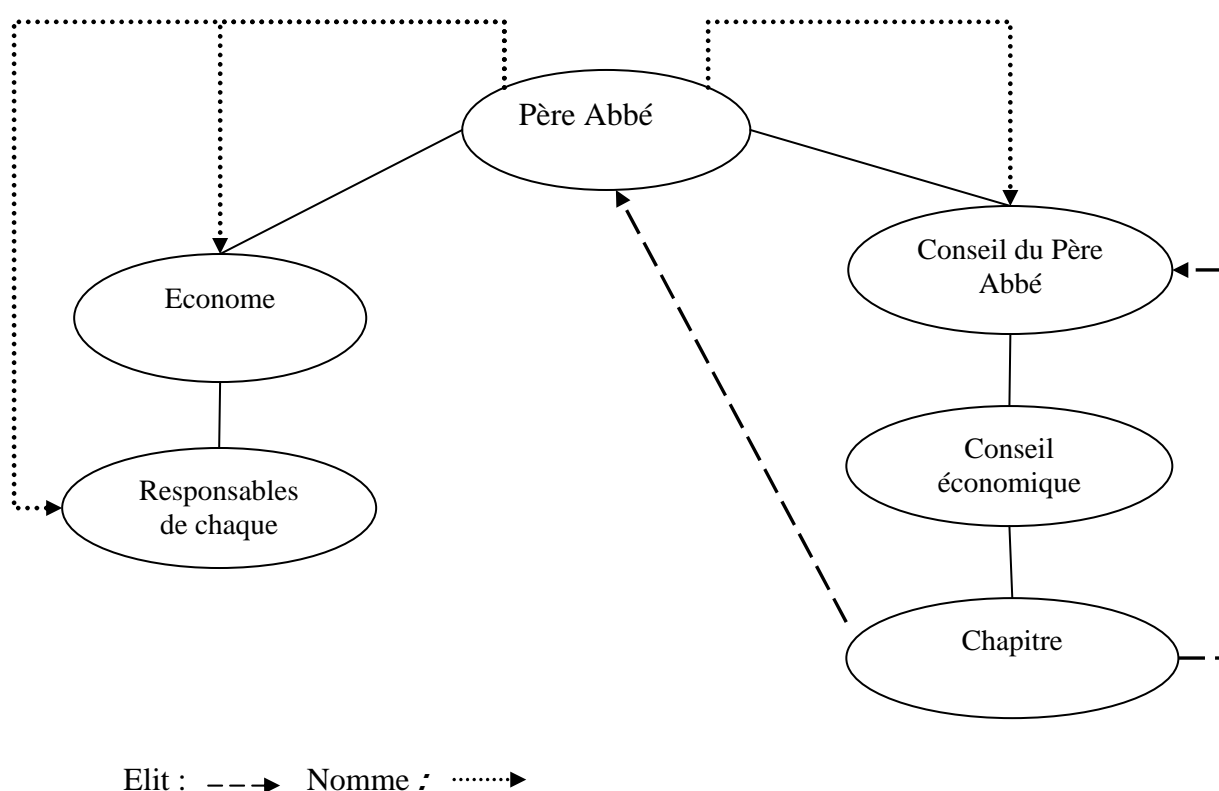
²²³ Scène observée lors d'une enquête dans le magasin ATC de Paris.

²²⁴ Jean-Michel Salmon, *Marché du travail et développement économique dans les petites économies insulaires : théorie et application*, Paris, L'Harmattan, 1997

dont certaines seront plus particulièrement concernées par l'économie. Ces instances sont constituées principalement de l'économe, éventuellement aidé d'un comptable si la communauté est importante, des moines responsables des activités économiques particulières et de l'abbé qui chapote l'ensemble. L'abbé de la Pierre-qui-Vire explique :

« En dernier ressort, l'abbé est responsable de l'économie du monastère, même si je délègue au cellérier, ça veut dire que je lui confie concrètement les tâches. Toute la gestion concrète, je m'en occupe pas trop mais on se voit régulièrement, une fois par semaine, pour parler de différentes questions et quand il y a des options importantes à prendre, même moyennement importantes, il m'en parle, et puis on voit ensemble. »

Les instances de décision économique dans un monastère

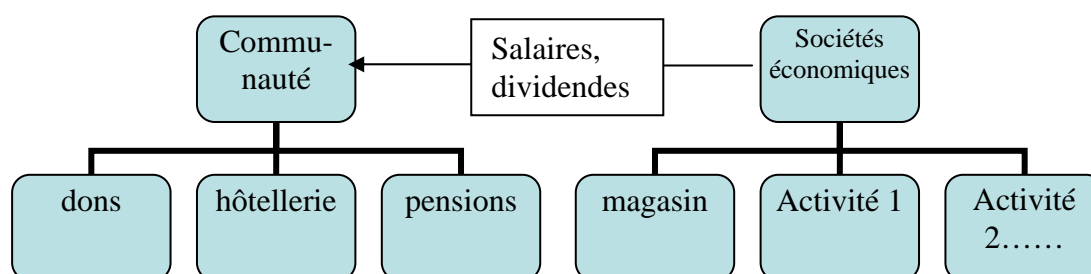


Graphique 3 : Organigramme des instances de décision dans un monastère.

L'organigramme des instances économiques d'un monastère est généralement semblable à celui représenté ci-dessus. Le responsable en dernière instance est le Père Abbé, élu par la communauté, à vie ou pour une durée déterminée, selon les ordres²²⁵. Pour les décisions économiques, nombreuses sont les communautés qui ont mis en place un conseil économique, dont font partie l'économe, les responsables de chaque activité, l'abbé et parfois quelques autres moines. Les décisions plus importantes sont discutées au conseil du Père Abbé,

²²⁵ A l'heure actuelle, les congrégations s'orientent de plus en plus vers une durée déterminée. Même dans certains ordres où l'abbé était traditionnellement élu à vie, l'habitude actuelle veut que les abbés ne fassent qu'un temps et démissionnent volontairement.

composé en plus de l'abbé, de moines qu'il nomme pour une part, et qui sont élus par la communauté pour la seconde moitié. Dans le cas de décisions de grande ampleur financière, ou qui concernent directement tous les membres de la communauté (par exemple des travaux dans les cellules), celles-là sont débattues au chapitre, où tous les moines profès²²⁶ ont le droit de vote. Selon l'importance des activités économiques dans un monastère, l'organigramme est plus ou moins développé²²⁷, et il peut exister des conseils administratifs d'entreprise (dans le cas de la brasserie de Westmalle par exemple). Cette organisation révèle un entrelacement des instances de décision économique et religieuse. Toutefois, il existe parallèlement une stricte distinction comptable entre la communauté et les activités économiques comme le montre l'organigramme ci-dessous :



La plupart des monastères isolent la comptabilité des activités économiques de celle de la communauté. Cette distinction vise une non-contamination en matière fiscale de la communauté religieuse par l'économie. Par conséquent, si les activités économiques subissent une crise, elles ne mettront pas en péril la vie religieuse. La communauté est une association sans but lucratif, qui reçoit les revenus de l'hôtellerie, des dons et les pensions des moines. Quant aux activités économiques, elles sont constituées chacune en société économique ou regroupées au sein d'une seule société lucrative. Les liens qui relient ces deux diagrammes, sont d'une part les dividendes à la communauté en tant qu'actionnaire principale des sociétés et d'autre part, les salaires des moines qui travaillent dans ces sociétés. Ainsi, l'organisation comptable confère aux sociétés commerciales un simple rôle de maintien économique de l'association religieuse, et l'indépendance entre les deux entités permet de protéger la vie religieuse de tout danger économique.

b. La forme légale des activités économiques

La législation actuelle exige la reconnaissance légale de toute activité économique, les activités des moines n'y échappent pas. Celles-ci sont donc définies par des sociétés

²²⁶ Les moines et moniales qui ont prononcé les vœux solennels d'engagement dans la vie religieuse.

²²⁷ Voir en annexe des exemples d'organigrammes.

économiques juridiquement fondées. Ce sont des sociétés commerciales lorsque « les biens et services [sont] fournis dans l'état même où ils ont été acquis »²²⁸ (le magasin de l'abbaye), ou industrielles « si les biens fournis l'ont été après transformation »²²⁹ (les activités de production). La nécessité d'adopter les lois d'organisation de la société réincorpore les moines au monde, toutefois, ils choisissent la forme la plus compatible avec leur vie monastique, et prennent parti des possibilités légales offertes par la loi pour affirmer la dimension utopique de leur économie. Ainsi, en Belgique, la forme la plus courante des activités économiques monastiques est-elle l'ASBL, Association Sans But Lucratif, qui permet aux moines de ne pas payer d'impôt sur les revenus de leur activité. Outre le fait que cette organisation les exonère d'impôt, elle leur permet aussi de donner une lecture non économique à leurs activités. Peut-on dire qu'il s'agit d'économie s'il n'y a pas de but lucratif ? L'insertion dans l'utopie est ainsi facilitée par la négation légale du but bénéfique de l'activité. A l'abbaye de Maredsous par exemple, le centre d'accueil reçoit jusqu'à 5 000 personnes le dimanche, pour le repas ou une simple consommation. Plus qu'un simple « accueil monastique », il s'agit en réalité d'une véritable cafétéria, avec tables, passe-plats, etc. qui occupe une place importante dans les revenus de l'abbaye bien que considéré comme non lucratif. L'économe explique que ces activités sont considérées ainsi car la finalité dernière est de faire vivre une association, elle-même non lucrative. Mais cela peut aussi être le but d'un restaurant familial. Par conséquent, cela signifie que l'Etat lui-même se constitue complice de la négation de la dimension économique comme activité principale des moines. C'est parce que leur véritable activité est ailleurs, que les moines sont exonérés d'impôt. Est-ce parce qu'on leur reconnaît une utilité publique ?

En France, la forme la plus courante est celle de la S.A., Société Anonyme qui se définit comme « la société dont le capital est divisé en actions et qui est constitué entre des associés qui ne supportent les pertes qu'à concurrence de leurs apports »²³⁰. L'intérêt de ce type de société est de séparer, juridiquement parlant, la communauté de la société économique. Comme le précise la définition, en cas de difficultés financières, seule la société économique en supportera les charges, la communauté religieuse sera épargnée. Les S.A. se définissent par un capital par actions, et les entreprises monastiques n'y dérogent pas. Cependant, dans la plupart des cas, la communauté est actionnaire à 99% pour affirmer l'ouverture du capital tout en conservant l'hégémonie des décisions. L'un des monastères étudiés possède en revanche

²²⁸ Paul Didier, *Les Sociétés commerciales*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1984, p.8

²²⁹ Didier, id. p. 8

²³⁰ Didier, id., p.30

une S.A.R.L, c'est-à-dire « une forme sociale dans laquelle aucun des associés n'est tenu au-delà de sa mise mais où les parts sociales ne peuvent jamais être représentées par des titres négociables et ne sont cessibles à des tiers qu'avec le consentement des associés »²³¹. Cette dernière partie de la phrase explique pourquoi beaucoup d'abbayes optent plutôt pour la S.A. alors qu'elles n'ont pas intérêt à ouvrir leur capital pour conserver la cohérence du système utopique. En effet, la S.A. ne requiert pas la signature de tous les associés pour une modification du contrat, ce qui permet de circonscrire l'activité économique à quelques responsables, n'incluant qu'une minorité de moines dans ces questions non-utopiques.

La forme de société sera donc accordée tant que possible à l'organisation de la vie monastique et de l'image que le monachisme veut donner de son économie. Le but principal est, selon le juriste de la Fondation des Monastères, d'éviter « toute contamination en droit fiscal », où les revenus de la communauté « tomberaient sous le coup de l'impôt, ce qui pourrait être dramatique. » L'abbaye de la Pierre-qui-Vire constitue un cas intéressant car elle vient de changer de forme de société, pour une plus grande cohérence avec l'utopie religieuse. Dans l'ancienne société, une S.N.C.²³², chaque profès était propriétaire d'une part de la société. Or, ceci était contradictoire avec le vœu de dépossession formulé par chaque moine.

« On est en train de changer parce qu'il y a quand même une certaine incohérence entre ce qu'on est du point de vue religieux, ce à quoi l'on s'engage par rapport à la possession des biens. Par la profession religieuse on s'engage à n'être propriétaires de rien et puis on a à peine fait profession pour s'engager à ça que le cellérier nous dit « je te donne de l'argent, tu seras propriétaire de parts dans une société commerciale ». » (Frère économe)

Le changement se fait donc en faveur d'une Société Universelle Libre qui permettra l'application de la valeur d'entretien. Les revenus iront directement à la communauté sans transiter par les individus. On observe alors un retour à une plus grande communalisation permise par la législation. Cette législation des sociétés commerciales permet donc aux moines de trouver la forme qui sera la plus adaptée à leur type particulier d'économie.

3. L'ORGANISATION EN RÉSEAUX

Malgré leur extramondanité, les monastères sont insérés dans d'étroits réseaux historiquement éprouvés. Pour tendre vers l'universel, l'utopie se développe par stolons où

²³¹ Didier, id, p. 30

²³² Société en Nom Collectif qui est une Société de personnes dont tous les membres associés ont la qualité de commerçant et répondent solidairement des dettes sociales.

chaque nouveau sous-ensemble créé se trouve en lien avec les autres existants, fondant ainsi des réseaux monastiques transcontinentaux. Dans le cas de Cluny par exemple, « non seulement [il] doit s'étendre en mordant sur l'espace du diable, il a aussi, selon certains, la vocation d'inclure l'ensemble des autres monastères »²³³. Ces communautés ramifiées se regroupent au sein d'une congrégation, qui matérialise ce réseau de monastères. A l'échelon supérieur se trouve l'ordre qui regroupe plusieurs congrégations souvent au niveau international. Ainsi les congrégations bénédictines de Solesmes, Subiaco, Mont-Cassin, ou encore belge, autrichienne, bavaroise etc. sont réunies dans l'*Ordine Sancti Benedettini*.

Ce maillage engendré par l'histoire des fondations successives constitue la trame adéquate d'un réseau économique performant. Les institutions de la congrégation ou de l'ordre, par les réunions et les rencontres qu'elles proposent, permettent aux moines de communautés différentes de se connaître, de tisser des liens qui pourront par la suite être exploités économiquement. Transversalement à ces réseaux institutionnels, des réseaux informels d'achat, vente et entraide se développent entre les monastères, qui donneront parfois lieu à des collaborations étroites. L'abbaye de Chantelle par exemple, collabore avec la Pierre-qui-Vire et Notre-Dame du Désert pour la fabrication et la commercialisation de ses produits d'hygiène. Cette sous-traitance inter-monastères, considérée comme une complémentarité²³⁴, est selon certains moines appelée à se développer dans l'avenir incertain des communautés. Face aux nouveaux défis posés par la modernité, les monastères se sont aussi organisés au sein d'associations pour s'entraider et développer une économie proprement monastique. Par exemple, à la suite de la lettre apostolique *Sponsa Christi* révélant la pauvreté des moniales, s'est créé en France l'Association Aide au Travail du Cloître qui avait pour but à l'origine, selon la responsable actuelle du magasin ATC de Paris « de récolter des fonds, avec l'argent gagné, on achète du matériel aux religieuses pour travailler, pas pour refaire leur salle de bain, leur toit, etc. mais des machines de couture, des ordinateurs, etc. » Dans un second temps, comme il y avait nécessité d'écouler les produits et que les moniales ont une clôture qui ne leur permet pas de parcourir le monde pour trouver des débouchés, ont été créés des magasins ATC. Celui de Paris a été ouvert il y a 55 ans, et l'on peut en trouver à Lyon, Rennes, Toulouse, Marseille, Nantes, Bordeaux et Lille. Il existe donc en France un maillage de

²³³ Jean Nizet, *Les Ordres religieux du Moyen Age : de organisations fermées ? Le cas de Cluny*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2003, 123, p.51

²³⁴ Cet exemple rejoint celui étudié par Penny S. Gold, de collaboration entre deux communautés Jérômites aux Etats-Unis. Pour elle, il s'agit bien d'une complémentarité car « it has brought [the benefits] to both communities. », *Men helping Women : A Monastic Case Study*, *Sociology of Religion*, Vol. 54., n°1, 1993, p.59

magasins de produits monastiques qui permettront de retrouver en ville des produits achetés une première fois lors d'une visite en monastère.

L'association la plus importante en Europe est l'association Monastic qui crée un véritable réseau économique. Si cette association se veut une dimension européenne avec la participation de quelques monastères allemands, belges et suisses, elle est cependant plus particulièrement adaptée à la situation française, comme je l'expliquerai par la suite. Elle se ramifie en plusieurs commissions qui ont toutes pour but d'aider les monastères dans les questions concrètes, juridiques ou économiques. Monastic est donc constituée d'une commission administrative pour les questions d'ordre juridique, administratif et fiscal, d'une commission éthique pour étudier les liens entre éthique et économie, d'une commission de formation pour aider les économes, comptables, etc. à acquérir les compétences pour remplir cette tâche dans la communauté, et enfin, d'une commission commerciale, qui traite en outre des questions attenantes aux produits monastiques et qui a fondé un label « Monastic » pour les productions véritablement monastiques²³⁵.

En plus des réseaux monastiques, les moines entretiennent souvent des relations avec des laïcs qui les conseillent dans les décisions économiques. Cette collaboration moines-laïcs peut apparaître comme une double compromission, vis-à-vis d'une réalité que l'utopie religieuse devrait annihiler et vis-à-vis de ceux qui la font, donc qui participent à cette autonomisation de l'économie par rapport à la sphère religieuse. Pratiquer l'économie est déjà, selon Weber, une « aliénation par rapport à Dieu »²³⁶, alors combien plus lorsque les moines s'entretiennent avec ceux qui font l'économie du monde. La collaboration avec les laïcs peut aussi donner aux moines l'impression qu'ils ne sont plus maîtres de leurs décisions, comme certains le craignent à l'abbaye de Tamié.

« On a une association qui a un support juridique qui s'appelle St Pierre de Tarentaise. Il y a un certain nombre de personnes qui sont encore en activité ou qui avaient une activité bien déterminée dans le monde du travail et avec qui on a formé des groupes. Il y a un groupe finance, un groupe bâtiment, agricole, juridique. C'est l'essentiel. Et certains de ces groupes se réunissent 3, 4 ou 5 fois dans l'année et là on a de multi-compétences et ce sont ces gens-là qui d'une certaine façon nous forment, nous tiennent au courant. On a des discussions d'homme d'affaire à homme d'affaire, ou femme d'affaire. Au début les frères disaient, c'est plus nous qui gouvernons, c'est eux qui décident tout, etc. Maintenant ils se rendent compte que pas du tout. Ils nous aident à prendre des décisions. Pour les gros travaux pour les cellules

²³⁵ Voir www.euro-monastic.org

²³⁶ Weber, ES, p.308

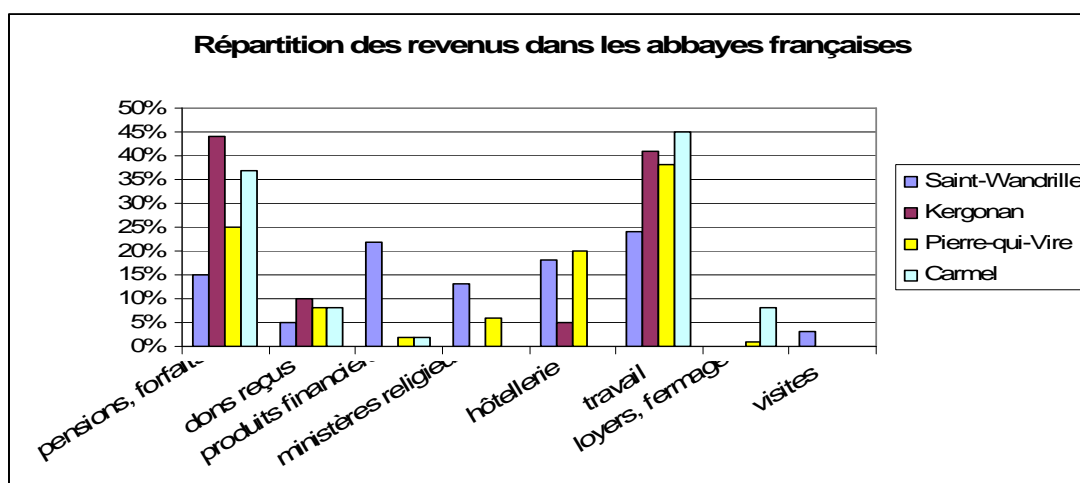
où on dort. C'est exactement comme pour voter une loi. Il y a le gouvernement, c'est le père abbé et ses conseillers, la chambre des députés c'est tous les frères et le sénat c'est les conseillers de St P de T. et le projet fait des navettes. Et il est amendé, refusé, etc., ça n'aboutira que s'il y a un consensus global, c'est très important. » (Fr. François, responsable du travail)

Pour l'abbé, « c'est une façon de pauvreté d'obéir à un laïc plus compétent ». Cet appel aux laïcs, parfois organisés en association reconnue et commissions par thème, accrédite l'état extramondain des moines car s'ils ressentent le besoin de prendre conseil auprès de laïcs compétents qui les mettent au courant des évolutions économiques du monde, c'est bien qu'ils en sont en dehors. Les moines sont alors aptes à conduire une économie pertinente pour le monde grâce à ces intermédiaires qui leur apportent les connaissances qu'ils n'ont pas. Ce réseau de laïcs est donc un réseau de « passage » si l'on peut dire, entre le monde et le hors-monde monastique.

Ainsi, malgré la clôture et leur extramondanité, les monastères sont insérés au sein de réseaux étroits tout d'abord religieux mais qui s'étendent en réseaux économiques, parmi les plus anciens que compte l'Europe.

4. LA RÉPARTITION DES REVENUS

L'économie des monastères repose sur différents piliers dont le poids respectif a évolué au cours des siècles. La répartition des revenus révèle les fondements de la subsistance monastique. Je ne pourrai malheureusement pas effectuer la comparaison avec tous les monastères, ni tous les pays étudiés car en Italie, il m'a été pratiquement impossible d'obtenir une répartition des revenus, ne serait-ce qu'en pourcentages.



Graphique 4 : Répartition des revenus dans les abbayes françaises

Ce diagramme expose les différents revenus de quatre abbayes françaises²³⁷. Le premier élément qu'il donne à voir est l'importance réelle des revenus du travail, allant de 24 à 45% selon la communauté, et de 41 à 58% si l'on y ajoute les revenus de l'hôtellerie. En cela, on peut affirmer que l'économie monastique actuelle repose bien sur le travail, car ses revenus sont plus importants que ceux liés à l'activité religieuse qui ne représentent que 6 à 13% du total pour les monastères masculins et qui sont absents pour les monastères féminins. N'ayant pas accès à l'ordination, les moniales ne peuvent célébrer de messe et donc recevoir des honoraires à cet effet. Mais les visiteurs le savent rarement, et il est fréquent que les sœurs de l'abbaye de Kergonan reçoivent des honoraires, qu'elles reversent intégralement au monastère masculin voisin qui dira ces messes.

« On a une abbaye de moines à côté. Les gens pensent que nous on est riches, et que eux ils sont pauvres. Et par exemple, les gens croient nous faire un don en nous donnant une intention de messe. Mais qu'est-ce qu'on en fait de l'intention de messe ? On la donne aux moines. On n'est qu'un intermédiaire, on va pas garder l'intention de messe. Ça, c'est pas pour notre comptabilité, tous les mois, on les reverse aux moines, les intentions de messe qui nous sont remises mais les gens sont persuadés qu'ils nous font un don. On reste très correct, mais y a des fois ça m'échauffe les oreilles, quoi, en tant qu'économe. Mais néanmoins, les moines sont toujours plus aidés et ça...Faut voir aussi que les moines, pour toutes les intentions de messe qu'ils reçoivent, c'est un apport qui leur reste.»

Leur statut ecclésial effacé réduit le flux des clients en quête de services religieux qui constituent aussi des clients potentiels du magasin, et entraîne donc un manque à gagner pour les moniales.

Un autre élément important qui ressort de ce diagramme est le poids prépondérant des pensions de retraite dans certaines communautés. Les revenus des deux communautés féminines reposent en effet, à la hauteur de 44% pour l'une et 36% pour l'autre, sur les pensions. Ce qui fait dire avec humour au frère comptable de l'abbaye de la Pierre-qui-Vire que « l'on est dans une économie où la vieillesse a aussi son intérêt ». De fait, Kergonan a autant de revenus liés à son travail (46% en comptant l'hôtellerie) qu'aux pensions. Il serait donc tout aussi exact de dire que leur économie repose sur les pensions de retraite. Ces communautés ont un équilibre précaire car la mort d'une des sœurs réduit les revenus, et surtout, la moyenne d'âge élevée ne constitue pas un facteur de dynamisme et d'investissement. Ainsi mère Cécile de Kergonan peine à faire comprendre aux sœurs plus âgées certaines dépenses utiles :

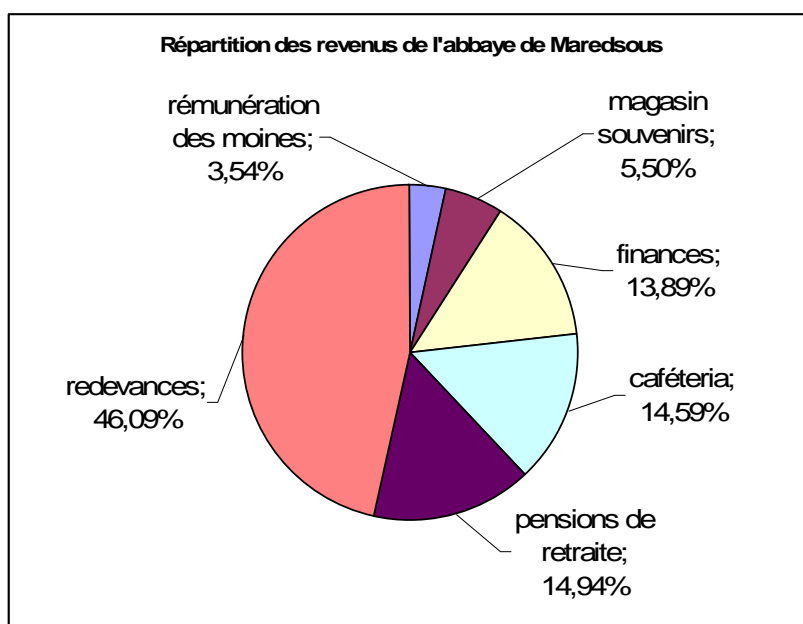
²³⁷ Je n'ai malheureusement pas pu obtenir les chiffres pour l'abbaye de Tamié.

« On dit, « ouiiiiii, elle dépense...elle jette l'argent par les fenêtres, elle dépense trop... » parce que j'ai acheté, mettons, quelques chose, mais on a plus intérêt à racheter une perceuse qu'à la faire réparer. »

Parallèlement, des abbayes comme celle de Saint-Wandrille vivent à plus de 20% de leurs revenus boursiers, et dépendent pas conséquent des fluctuations de la bourse. Des années comme 2002 ou 2008 ont été des années noires pour ce monastère. Enfin, les principales sources de revenus des époques antérieures, à savoir les dons et les rentes, ne représentent respectivement que 5 à 10% et 1 à 7% des revenus d'une communauté. En aucun cas ils ne pourraient suffire à faire vivre les monastères actuels. D'où la nécessité des autres sources de revenus.

Ce diagramme corrobore donc l'idée que l'économie monastique actuelle en France est basée sur les revenus directs du travail, parfois sur les pensions de retraite pour les communautés vieillissantes qui se trouvent par là même en difficulté. On observe aussi que les moines ne dépendent pas d'une source unique de revenus, mais de quatre à huit apports sécurisés par leur diversification.

En comparaison, voici la répartition des revenus de l'abbaye de Maredsous en Belgique qui met déjà en lumière quelques différences intra-européennes.



Graphique 5 : Répartition des revenus de l'abbaye de Maredsous 2006

La part prépondérante - 46% - des revenus liés à la vente du fromage et de la bière de Maredsous saute immédiatement aux yeux. Ces redevances sur la marque « Maredsous » ne sont cependant pas des revenus directs du travail des moines, puisque ces productions ont été vendues à des laïcs. Le travail des moines ne représente quant à lui que 4% des revenus de

l'abbaye, le centre d'accueil, les pensions et les finances ont un poids quasi égal à la hauteur de 15% environ. Le fait que les salaires des moines ne représentent que 4% des revenus ne signifie en aucune manière que les moines travaillent peu, mais qu'ils sont engagés dans des activités non-rémunératrices, comme par exemple la bibliothèque, les divers services à la communauté ou l'accueil à l'hôtellerie, mais surtout le travail intellectuel. Ainsi, par rapport aux modèles français exposés ci-dessus, où la source principale de revenus était le travail des moines, les rentes constituent l'apport majeur dans ce monastère belge.

En Italie, en revanche, mes demandes de chiffres ont pratiquement toutes été infructueuses. A Camaldoli seulement, j'ai pu obtenir quelques proportions, mais qui ne permettent pas de construire un tel diagramme. L'économe m'a toutefois révélé que le salaire valorisé du moine s'élève à 5 150 € par an, ce qui est très peu²³⁸ et j'ai pu aussi savoir que la part des dons atteint à Praglia 7 à 8% des revenus, ce qui correspond un peu près à ce que reçoivent les monastères français.

Le survol des répartitions des revenus pour des trois pays montre autant de divergences que de points communs. Le premier élément à souligner est que les dons ne permettent plus aux monastères de vivre, vu la proportion plus faible qu'ils occupent. D'autre part, ces diagrammes ont révélé que l'économie monastique en France est réellement fondée sur le travail tandis qu'en Belgique, elle est surtout basée sur les redevances liées aux marques ou de revenus d'une entreprise dont la main d'œuvre est uniquement laïque comme à Westmalle. Dans ces deux monastères belges, les revenus principaux ne proviennent pas directement du travail des moines. Les économies monastiques européennes ne sont donc pas en tout point identiques, et je m'attacherai à comprendre le fondement de ces divergences.

5. LES CAUSES ET LES CONSÉQUENCES DE LA RÉUSSITE ÉCONOMIQUE

L'économie des monastères présente des visages très divers, allant de la petite communauté soutenue par des aides extérieures à la véritable holding gérée sur un mode parfaitement professionnel. Ainsi en est-il de la structure économique de Saint-Wandrille que l'économe décrit en faisant appel à des termes tels que « moins values latentes », « marges », « open space », « start up », « manager » etc. Ce type de société ultraperformante n'est pourtant pas

²³⁸ L'Italie ne possédant pas de salaire minimum légal, on ne peut faire la comparaison.

sans poser question dans le monde monastique. Une sœur d'une autre communauté explique en effet :

« L'abbaye de Saint-Wandrille, c'est un holding...c'est énorme, hein. Vous n'avez pas beaucoup de monastères en France qui sont comme ça et à la limite, monastiquement parlant, ça fait poser des questions. Voyez, par rapport à l'argent, par rapport aux placements financiers. C'est vraiment une gestion...de n'importe quelle entreprise qui veut se développer. Alors ils gardent l'image éthique, mais dans le monde monastique, entre nous, ça nous fait poser des questions. »

La performance économique ne fait donc pas l'objet d'un accueil bienveillant dans le monde monastique. Mais comment les moines atteignent-ils ce niveau et comment gèrent-ils cette dynamique sans enfreindre les règles religieuses ?

a. Rationalité et performance économique

Dans l'ascèse intramondaine protestante, la réussite au travail est censée donner la certitude de l'état de grâce et « le fait de rechigner au travail est le symptôme d'une absence d'élection »²³⁹. Or, dans le catholicisme, les primes de certitude de salut n'existent pas puisqu'il n'y a pas de prédestination et, sans motivation liée au salut, on peut se demander comment l'ascèse extramondaine des moines parvient dans certains cas elle-aussi à l'exploit économique. La vocation monastique s'apparente à une forme d'élection qui est celle de la vie consacrée, puisque les moines ont été choisis par Dieu pour être ses virtuoses. Toutefois, cette élection est à confirmer sans cesse, la certitude ne peut être acquise une fois pour toutes. La confirmation de « l'élection » pour les protestants se rapproche néanmoins de celle de l'appel à la vie monastique dans l'attitude au travail. Cette tâche, reçue du père abbé, doit être acceptée et accomplie de bonne grâce, effectuée, comme tout dans la vie monastique, « *in majorem dei gloriam* ». Cela signifie que le travail ne doit pas être fait uniquement par obligation, mais avec la conviction profonde qu'il fait partie de la relation à Dieu. Il n'a pas un but unique de subsistance et n'est pas un acte atone d'obéissance, mais il doit s'intégrer dans la vocation et être accepté dans le même esprit. On peut à ce propos citer le cas très parlant d'un frère d'une communauté œcuménique qui disait aux visiteurs faire son travail de potier simplement « pour vivre »²⁴⁰ sans autre but transcendant. Ce frère a finalement quitté la vie monastique, ce qui confirme que le travail est constitutif de la vocation monastique et qu'il doit être à ce titre vécu comme les autres dimensions de la vocation. Le rejet d'une des

²³⁹ Weber, EP, 2003, p.261

²⁴⁰ Cette anecdote m'a été racontée par le moine potier de la Pierre-qui-Vire.

dimensions entraînerait le rejet de l'ensemble. De mal nécessaire, le travail devient alors un élément à part entière de la vie monastique, qui participera du même esprit de sainteté que le reste de la vie monastique.

Bien que cela puisse paraître paradoxal, l'organisation monastique peut produire une réelle performance économique. Le mode de vie monastique étant peu dépensier²⁴¹, on observe « la constitution d'un capital par la contrainte ascétique »²⁴² non pas de l'épargne, comme l'observe Weber pour les protestants, mais de la limitation de la consommation.

« En fait, comme le coût moyen de vie est relativement faible, si on retire tous les travaux, l'entretien des bâtiments, vous avez vu, un repas, c'est trois euros, même un particulier qui fait des économies, trois euros, il a du mal (rire). Alors qu'on mange très bien. Je pense que l'aspect communautaire plus l'absence de sollicitations extérieures pour s'enrichir personnellement du fait que y a pas de...le rythme de vie de la communauté n'est pas exorbitant. » (économiste, Saint-Wandrille)

Cette limitation de la consommation est couplée avec le refus de la propriété personnelle. La logique économique individuelle se fonde sur le processus circulaire production-consommation-possession-accumulation. L'individu produit dans le but de consommer et de posséder toujours plus, donc d'accumuler. Or, les moines refusent cette logique économique primaire en ôtant la possession du système. La production est cependant indispensable à la consommation, elle-même nécessaire à la survie des moines. L'accumulation - cette fois-ci à niveau communautaire - sera alors d'autant plus grande que la possession individuelle a été retirée du circuit. Le système peut s'amplifier ainsi continuellement puisqu'il limite ses pertes par le refus de la propriété.

A la limitation de la consommation, et au refus de la possession individuelle s'ajoute la rationalisation à l'extrême, ainsi que l'illustre cette même abbaye:

« On a un jardin potager qui permet des salades, des poireaux, mais, en fait, ce qui est vraiment significatif, c'est qu'on cuisine tout. On fait beaucoup plus de gâteaux qu'avant parce qu'en fait, on s'est aperçu qu'une tarte coupée en 5 ou en 6 coûte moins cher qu'un fruit. C'est idiot mais...Les vieux, y comprennent pas ça, ils disent, « c'est du luxe », je leur dis, « non, ça coûte moins cher ». Le tout, c'est d'avoir du temps, mais comme on l'a, pour nous c'est pareil. » (Fr. Denis, économiste)

La rationalisation déployée pour l'organisation religieuse de la vie monastique dépasse ce seul champ pour s'appliquer aussi au travail et à la consommation, réglés dans leurs détails les

²⁴¹ Les dépenses pour l'entretien des frères ne représentent que 16% du total à la Pierre-qui-Vire et 17% à Maredsous.

²⁴² Weber, EP, p.287

plus scrupuleux. Les monastères deviennent, comme le remarque Weber, des « lieux d'économie rationnelle »²⁴³, alors qu'ils ne devraient être que des lieux de religiosité intense, hostiles à l'économie rationnelle. Mais c'est de cet antagonisme-même que va naître la réussite.

Grâce à sa rationalité, l'économie monastique peut réaliser des prodiges économiques : « Et c'est encore plus le cas du monachisme qui accomplit presque toujours des choses invraisemblables sur le plan économique. »²⁴⁴ Ces « choses invraisemblables » sont engendrées par la stricte discipline de vie, appliquée pareillement au travail, et qui produit une rationalité inégalée dans le monde séculier. Il faut aussi invoquer les conditions matérielles particulières issues de l'ascèse et qui poussent les moines à trouver des solutions qui maximisent l'efficacité. Ces résultats extraordinaires le sont aussi à l'aune des conditions monastiques dans lesquelles leur économie doit se développer et s'adapter. Si l'ascèse monastique entrave pour une part l'économie, elle lui est aussi favorable : « C'est précisément en tant que communauté ascétique que le monachisme a été capable de ces résultats étonnants qui dépassent ce que l'économie normale réalise habituellement »²⁴⁵. L'ascèse monastique exige – en termes économiques – de maximiser tout pour Dieu, y compris les activités *a priori* orientées vers la matérialité.

Les raisons de cette performance sont multiples, mais reposent toutes sur l'organisation rationnelle et l'ascèse de la vie monastique. L'une de ces raisons est, selon Weber, l'organisation ascétique du temps. Si l'on ne dit pas dans les monastères, comme Benjamin Franklin que « le temps, c'est de l'argent », chaque minute offerte par Dieu doit cependant être utilisée efficacement. Les moines sont en effet les premiers à avoir eu une gestion du temps tellement rationnelle que les usines naissantes s'en inspirèrent²⁴⁶. Puisque l'activité principale des moines n'est pas le travail mais la prière, la rationalité leur commande d'y passer le moins de temps possible, mais avec la plus grande efficacité. Ainsi, le rendement des moines se doit d'atteindre un niveau maximal puisque chaque minute donnée au travail sera une minute soustraite à la prière. Dans les monastères actuels, le temps de travail occupe cinq à six heures de la journée des moines, mais il est entrecoupé par des offices, ce qui entraîne des temps continus de trois heures maximum. La journée au monastère, constamment scandée

²⁴³ M. Weber, SR, p.422

²⁴⁴ M. Weber, EP, p.259

²⁴⁵ M. Weber, EP, p.262

²⁴⁶ « Au XIX^{ème} siècle encore, lorsqu'on voudra utiliser dans l'industrie des populations rurales, il arrive qu'on fasse appel, pour les habituer au travail en ateliers, à des congrégations ; on encadre les ouvriers dans des « usines-couvents » ». M. Foucault, *Surveiller et punir*, Tel Gallimard, 1975, p.176

par les offices qui demandent d'interrompre l'activité en cours, paraît très rapide²⁴⁷. Mais ce fractionnement peut parallèlement engendrer un plus grand rendement car l'efficacité sur des courtes plages de travail est plus grande que sur de longues durées. Ainsi, l'organisation de la journée monastique, *a priori* handicapante pour la performance économique, constitue au contraire un facteur de rendement accru. Il faut aussi relativiser l'idée répandue que les moines travailleraient beaucoup moins que dans la société. Certes, ils ne travaillent que 6 heures par jour, mais six jours par semaines, donc 36 heures - une heure de plus que les 35 heures de la société – et, de surcroît, ils n'ont pas de vacances ou pas plus de deux semaines par an. Le volume d'heures de travail par moine sur l'année peut être même plus important que celui d'un salarié moyen dans la société. Mais dans un monastère, la production est limitée à la présence des moines, contrairement aux roulements des entreprises laïques.

De plus, la vie religieuse pour laquelle le travail est secondaire mais nécessaire, commande de passer le minimum de temps aux activités économiques et de s'en préoccuper le moins possible. Les moines sont donc encouragés à la réussite économique, car la préoccupation des réalités matérielles se fera plus pressante à mesure que la situation financière sera plus désastreuse. Ainsi qu'en témoigne ce moine responsable de l'hôtellerie de Camaldoli²⁴⁸, le travail doit être effectué le plus efficacement possible pour laisser le maximum de temps à la prière :

« Il faut, selon moi, chercher à les gérer professionnellement. Aujourd'hui, une structure comme celle-là ne peut pas être gérée seulement comme un volontariat. Il faut la gérer professionnellement. Si je veux conserver un peu de temps aussi pour moi, pour ma prière, pour ma vie, je dois gérer les choses de manière professionnelle. Ne pas laisser les choses comme ça au hasard, faisons comme ça et puis nous verrons, non. Ça peut sembler une gestion entre guillemets peu monastique. Cependant aujourd'hui, c'est l'unique moyen pour gérer une structure comme ça. Et les temps sont toujours plus rapides. Si tu ne sais pas t'organiser, tu perds beaucoup de temps. C'est pour ça que moi, je dois gérer ça sur un mode professionnel. »

Le moine chargé de l'entreprise agricole du même monastère rejoint l'hôtelier dans ses propos :

« Une économie de monastère doit tenir compte du bien-être de la communauté qui va au-delà de la quantification économique. Nous ne pouvons pas permettre qu'une situation économique empêche une vie communautaire sereine. Et ce n'est pas quantifiable. Exemple

²⁴⁷ L'expérience m'en a été donnée lors de mes enquêtes de terrain. L'après-midi paraît très courte, surtout lorsque le repas est à 18h comme dans certaines abbayes belges, lorsqu'il y a deux ou trois offices dans la demi-journée. La matinée, lorsqu'elle commence à 4 ou 5 heures semble sans doute plus longue, mais je n'ai pas expérimenté ces horaires... !

²⁴⁸ Avec ses 170 lits et 95 chambres, elle serait parmi les plus grandes d'Europe.

très banal : tu peux acheter un lave-vaisselle qui coûte 5000 euros de moins mais qui fonctionne moins bien. Ce lave-vaisselle lave mal, il faut laver deux fois. Les moines qui font la vaisselle accumulent beaucoup de tension nerveuse parce que la machine ne marche pas et ça se répercute automatiquement sur les autres confrères, pas sur la machine. Donc, c'est un risque que nous ne pouvons pas courir. Le bien-être est supérieur, respectivement aux trois ou quatre mille euros épargnés. [...] La plus grande utilité à niveau monastique pour la communauté est la plus grande sérénité de la communauté, ce qui demande aussi un engagement sérieux du point de vue économique. »

La rationalité économique des moines ne se fonde pas sur la pure raison économique, mais d'abord sur la poursuite du but religieux. C'est parce qu'ils cherchent à se libérer des contingences du monde, pour se tourner complètement vers Dieu que les moines atteignent la performance économique. Rationalité économique et rationalité religieuse peuvent donc avoir paradoxalement des intérêts communs.

Pour clore ce paragraphe sur la rationalité, je ne résiste pas au fait de citer l'exemple de l'abbaye de Saint-Wandrille qui, pour tenter d'abaisser les taxes pour les ordures ménagères a le projet d'insérer des puces électroniques dans ses poubelles :

« Là, on a eu un gros trou dû à la hausse des taxes d'ordures ménagères (rires). Donc on va aménager, parce que la somme est *colossale*, hein. Je sais plus combien c'était, dans le ratio, c'est énorme. Donc on va aménager, heu...nos poubelles avec des puces électroniques qui vont permettre au service d'ordure, quand il va lever la poubelle, pour voir le contenu. Donc d'être facturé au contenu.» (Fr. Denis, économiste, Saint-Wandrille)

Outre son aspect divertissant pour le champ qu'il concerne, cet exemple témoigne du poids des taxes dans le budget des moines français qui vont alors étendre leur rationalité économique pour les restreindre. La rationalité des moines ne semble donc avoir aucune limite !

b. Théorie des jeux et réussite économique des monastères

Les raisons de la performance économique des entreprises monastiques sont diverses. Hormis la rationalité que souligne M. Weber, on peut en relever au moins trois traduisibles directement en termes économiques. Tout d'abord, l'entreprise monastique est durable, forte d'une histoire parfois séculaire et parsemée d'heures de gloire. Le dépassement des crises prouve aux moines eux-mêmes leur faculté de rebondissement. Cette pérennité se traduit économiquement par la confiance en l'entreprise. La continuité de la communauté monastique était déjà, selon H. Colin, un avantage des monastères par rapport aux laïcs au XII^{ème} siècle : « Les nouvelles compagnies de religieux avaient un avantage par rapport aux laboureurs

existants : ces compagnies ne mourraient pas. Leurs biens n'étaient pas exposés aux aventures successorales, aux partages, aux cessations d'activité. »²⁴⁹

Sans doute les raisons de la performance sont-elles aussi engendrées par la structure-même de la vie monastique, non pas seulement dans son aspect ascétique, mais aussi dans sa dimension communautaire close. La construction de la clôture suppose de créer des activités à partir de compétences déjà présentes en interne, ou tout au moins avec cette main d'œuvre qui peut éventuellement se former. Or, l'aspect communautaire va permettre une meilleure collaboration entre les travailleurs. De plus, ces derniers, qui font aussi partie de la même communauté de vie, pourront immédiatement avoir une rentabilité de travail non affaiblie par les dépenses en énergie de cohésion nécessaire au lancement d'un travail d'équipe.

La confiance au sein de l'équipe peut se représenter en termes de théorie des jeux, grâce au jeu de la chasse au cerf²⁵⁰ que voici représenté :

	Collabore	Ne collabore pas
Collabore	(4,4)	(0,1)
Ne collabore pas	(1,0)	(1,1)

Dans la théorie, le risque est d'arriver à l'équilibre (1,1) où aucun des deux ne collabore, mais récupère un gain plus fort que si l'un collabore et l'autre non. Toutefois, la répétition produit en général le résultat supérieur (4,4). L'engagement envers la règle qui suppose le travail, et la répétition dans le temps due à la continuité de la communauté monastique vont orienter le résultat vers cette configuration optimale (4,4). Les moines étant dans une situation quasi infinie d'échange, l'intérêt est donc de collaborer. En outre, la connaissance et la confiance en l'équipe favorise le choix « collabore ». A cela s'ajoute le fait que la communauté de travail se confond avec la communauté de vie, ce qui permet une meilleure collaboration.

Chaque moine est en outre directement intéressé par l'entreprise. Dire qu'elle appartient aux moines serait impropre compte tenu de l'éthique monastique de non-propriété, mais ils en sont gérants pour le temps qu'ils passent au monastère. L'abbé et l'économe n'en sont pas

²⁴⁹ Hubert Colin, *Les Religieux des abbayes, premiers ingénieurs de l'aménagement rural*, p.104, in P. Poupard Paul, B. Ardura, *Abbayes et monastères aux racines de l'histoire, Identité et créativité : un dynamisme pour le III^e millénaire*, Le Cerf, Paris, 2004

²⁵⁰ Principe du jeu : « Vous jouez avec un partenaire anonyme qui joue en même temps que vous et avec lequel vous ne pouvez communiquer. » (p.78) « Dans le domaine économique, une application souvent discutée concerne le travail d'équipe. Deux situations sont envisageables : l'une dans laquelle aucun travailleur ne fait d'effort et qui débouche sur une faible productivité globale, l'autre dans laquelle tous les travailleurs font beaucoup d'effort et bénéficient alors de la forte productivité de leur entreprise ». (p.79) Nicolas Eber, *Théorie des jeux*, Dunod, Paris, 2004

plus propriétaires que le reste de la communauté, chacun y est intéressé au même niveau, pour une meilleure motivation au travail.

L'entreprise monastique est par conséquent dépourvue de conflit. Les conflits traditionnels sur la répartition de la masse salariale ou l'orientation générale donnée à l'entreprise sont désamorcés en amont puisque les moines ne reçoivent pas véritablement de salaire et peuvent tous participer aux prises de décisions. Les entreprises monastiques se caractérisent alors par une paix sociale hors norme, profitable à la performance économique. Eventuellement, il peut surgir quelques désaccords entre les laïcs travaillant pour les moines et ces derniers, mais il est rare que la question prenne de l'ampleur.

c. Fermeture de l'activité pour cause de réussite

Organisation rationnelle, prépondérance de la prière, travail effectué *in majorem dei gloriam*, ces diverses raisons entraînent paradoxalement la réussite de l'économie monastique. Cependant, cette réussite, non désirée en elle-même, constitue un risque pour l'ascèse monastique. En effet, Weber remarque que « l'ascèse qui fuit le monde a réagi en interdisant aux moines de posséder des biens individuels, en prescrivant une existence assurée uniquement par le travail personnel, et surtout, conformément à ces prescriptions, en limitant le besoin au strict nécessaire. Ce faisant, le paradoxe de toute ascèse rationnelle, à savoir qu'elle a elle-même créé la richesse qu'elle refusait, a tendu le même piège aux moines de tous les temps. Partout temples et cloîtres sont devenus eux-mêmes à leur tour, des lieux d'économie rationnelle. »²⁵¹

A son fondement, le monachisme relègue l'économie aux confins minimum de la pure nécessité. Ainsi, le monachisme originel, ou pour dire comme Weber, « sous sa forme charismatique », « est un phénomène antiéconomique »²⁵². Cependant, ces dispositions engendrent paradoxalement une rationalité, une réussite économique qui représente un « piège » pour les moines dans la mesure où elle peut les détourner de leur mission première de contemplation. Quand la dimension économique requiert trop de temps et surtout trop d'attention, la paix contemplative se voit compromise.

Conscients du risque d'une économie performante, de nombreux monastères aujourd'hui freinent sciemment leur réussite, pour ne pas devenir uniquement des communautés de travail. Ainsi, une communauté de sœurs dominicaines a décidé de ne pas répondre à toute la demande concernant les petits gâteaux qu'elle fabrique, car il faudrait pour cela transformer le

²⁵¹ M. Weber, SR, p.422

²⁵² M. Weber, SR, p.259

monastère en usine. Ou encore le responsable laïc de la brasserie de Westmalle affirme qu'il faut que « ça reste une abbaye avec une brasserie et non pas une brasserie avec une abbaye ». Mais lorsque malgré tout, la réussite économique se présente, les moines la gèrent comme une crise, le vocabulaire employé par l'économe de l'abbaye de Saint-Wandrille l'atteste:

« Cette société [de microcopie] a été lauréate du prix français de la qualité, et victime de notre succès trop rapide parce qu'on a fait entre 93 et 2000, 250% de croissance, et donc ça devenait trop lourd pour le monastère, donc l'objectif, c'est à terme de vendre cette activité. »

« Victime », « trop rapide », « trop lourd », la réussite économique est une véritable crise dans l'entreprise monastique parce qu'elle peut mettre en péril la vie religieuse. Le danger n'est pas seulement dû à la tentation de l'appât du gain qui peut se faire plus pressante, mais surtout, à la préoccupation plus grande qu'elle engendrera et le temps plus important qu'elle requerra. Pour résoudre cette crise, les moines peuvent soit vendre, soit fermer l'activité. L'expert comptable de cette abbaye évoque les attitudes possibles vis-à-vis d'une telle situation :

« Dès lors qu'il y a une surcharge de travail, si l'activité venait à se développer, bon, de façon maîtrisée, le moine qui est en charge de l'activité, soit il fait appel à un autre moine, soit il embauche, et si vraiment l'activité se développe de façon exponentielle ou mal maîtrisée, ils peuvent aller jusqu'à la fermeture. »

Ainsi, l'abbaye de Saint-Wandrille, réussissant trop bien, revend régulièrement ses activités :

« On ne sait pas gérer une structure sans la faire grandir. Quand on la fait grandir, c'est trop lourd pour nous. Donc il faut plutôt diversifier pour pouvoir céder l'activité, à part la boutique qui ne sera jamais cédée, le reste, il faut pas avoir d'état d'âme, à un moment, il faudra savoir les céder et puis faire autre chose. » (Frère Denis, économe)

La réussite apparaît comme une conséquence involontaire de la gestion des moines, (« on ne sait pas gérer sans faire grandir »), qui montre bien qu'elle n'est pas due uniquement à une pure et consciente rationalité économique. Dans ce contexte de refus de l'économie, la réussite apparaît donc paradoxalement comme un danger.

d. Performance et concurrence

Pour les mêmes raisons qui font sa performance, l'organisation économique des moines peut aussi être paradoxalement concurrentielle par rapport aux entreprises du monde. La main d'œuvre monastique est en effet beaucoup moins onéreuse que la main d'œuvre laïque

puisque le moine n'est payé en fonction ni de sa qualification ni du niveau d'emploi mais de ce que sa subsistance coûte réellement à la communauté, sans surplus.

« Le fait de valoriser le travail des moines sur ce qu'on appelle la valeur d'entretien, ça donne un avantage concurrentiel. Un avantage concurrentiel, ça veut dire qu'ils ont des clients. Ils ont des marchés. » (Expert comptable KPMG de Saint-Wandrille)

Par conséquent, toutes choses égales par ailleurs, un produit ou un service monastique sera théoriquement moins cher que le même émanant d'une entreprise laïque. Mais ceci n'est valable que si la majorité des employés de l'entreprise sont des moines. C'est en partie pour cette raison que l'Etat s'est adressé aux moines de Saint-Wandrille pour des services de microcopie sous secret défense, hormis le fait que le secret ne saurait être mieux gardé que dans un monastère, ce service coûtait moins cher qu'ailleurs. Cependant, la compétitivité des moines n'est possible que dans les secteurs compatibles avec l'organisation monastique. C'est pourquoi ce gain concurrentiel n'est réalisable que dans un rapport de qualité et non de quantité.

6. TENTATIVE DE MODÉLISATION DE L'ÉCONOMIE MONASTIQUE

L'objet de cette thèse est bien d'étudier le monastère, centre de vie religieuse intense, comme acteur économique. Quelles sont donc les fonctions économiques du monastère ? En tant qu'entité religieuse, le monastère s'intègre tout d'abord dans l'économie de la religion, telle que Philippe Simonnot la décrit par exemple²⁵³. Ainsi il propose des « biens de confiance » que sont les activités religieuses, prières, salut, etc. Plus spécifiquement, les biens de salut sont « an end or an means to an end which is offered by a religion, embedded in a specific world-view and a system of life practices, and which may be aspired to or used by an individual or a social group »²⁵⁴. L'économie qui sous-tend ces activités est principalement une économie du don, car en effet, « salvation goods are governed not only by the exchange economy, but also by the gift economy »²⁵⁵. Mais cela ne constitue plus l'essentiel de l'économie monastique aujourd'hui. Considérer le monastère uniquement sous sa forme d'économie proprement religieuse n'a par conséquent plus de sens. Les biens de salut ont laissé place à la vente de produits de consommation ou de services (l'hôtellerie par exemple) qui constituent une réelle économie de biens et services dans le monastère. Ces produits sont

²⁵³ Philippe Simonnot, *Le Marché de Dieu*, Denoël, 2008

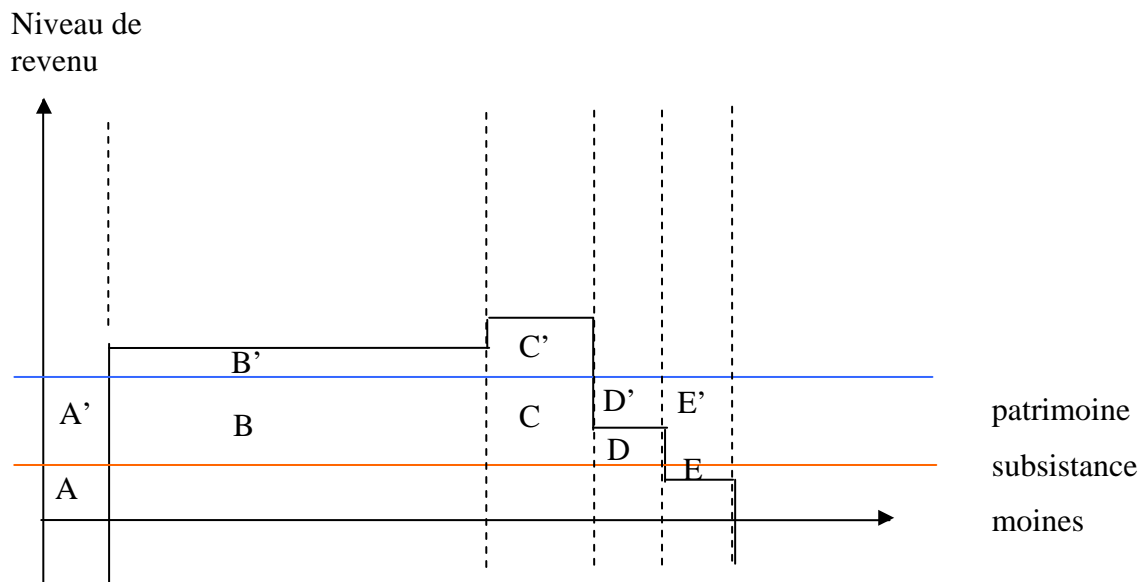
²⁵⁴ Jörg Stolz, *Salvation Goods and the Religious Markets : Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives*, *Social Compass*, 2006, 53, p.18-19

²⁵⁵ Enzo Pace, *Salvation Goods, the Gift Economy and the Charismatic Concern*, *Social Compass*, 2006, 53, p.49

éventuellement des « biens de consommations religieuse », que sont « the religious books, magazines, CD's, DVD's, devotionnal objects and the like »²⁵⁶, mais pas seulement. Les moines deviennent donc producteurs et vendeurs comme n'importe quelle autre entreprise. Le monastère achète des matières premières, les transforme et commercialise ses produits. Dans ses fonctions économiques, le monastère ne se différencie pas des entreprises du monde, si ce n'est qu'il conjugue économie domestique et économie commerciale dans la même entité.

a. Une économie communautaire intergénérationnelle

L'économie interne à la communauté est une économie particulière qui confronte simultanément plusieurs âges de la vie et plusieurs situations financières. La théorie du cycle de vie élaborée par F. Modigliani²⁵⁷ permet de modéliser cette situation. Selon cette théorie, le taux d'épargne varie selon les âges de la vie. Dans la première période, celle de la jeunesse, le taux d'épargne est négatif, ce qui se traduit par des emprunts. Par la suite, l'acteur travaille et épargne pour des visées futures. Enfin, dans la dernière période, à la fin de sa vie, il dépense son épargne. La particularité des monastères est de conjuguer simultanément les trois âges de la vie puisque les communautés, dans la plupart, des cas, sont constituées d'individus de tous les âges. Adapté au cas de la communauté monastique, voici ce que l'on obtient²⁵⁸ :



Graphique 6 : représentation intergénérationnelle de l'épargne monastique

²⁵⁶ Stolz, id, p.22

²⁵⁷ Voir notamment : F. Modigliani et R. Brumberg, *Utility Analysis and the Consumption Function : An Interpretation of Cross-Section data*, in *Post-Keynesian Economics*, Kenneth Kurihara, Rutgers University Press, New Brunswick, 1954

²⁵⁸ Nous considérons une communauté type, de 20 moines, comprenant : 2 novices en formation, 11 actifs, 3 actifs de plus de 60 ans qui reçoivent en plus les pensions de retraite, 2 moines qui ne travaillent plus et reçoivent leur pension, 2 moines qui reçoivent leur pension et ont besoin de soins.

La première ligne horizontale représente le niveau de besoin pour la communauté, comme addition des besoins de chaque moine, en prenant en compte des économies d'échelle. Les jeunes moines, c'est-à-dire les novices, coûtent à la communauté mais ne lui rapportent pas encore car ils ne travaillent pas ou presque et engagent des coûts de formation. Les moines actifs rapportent des revenus à la communauté par le fruit de leur travail. La troisième catégorie est celle des moines actifs de plus de 60 ans qui rapportent encore des revenus de leur travail, reçoivent en plus leur pension de retraite et n'engagent plus de coûts de cotisation car les pensionnés en sont exempts. Ensuite, vient le groupe des moines retraités qui ne travaillent plus, mais reçoivent leur pension. Enfin, les moines infirmes qui reçoivent une pension, mais coûtent par les soins que nécessite leur perte d'autonomie.

Les novices et les frères âgés et malades se situent en-dessous de la première ligne horizontale des besoins de la communauté, ce qui signifie que les surplus des revenus des frères dans les autres catégories doivent permettre d'atteindre le seuil de la ligne de besoin. Résumé mathématiquement, cela signifie que :

$$B+C+D > A+E$$

Pour atteindre cette inégalité, il faut agir sur le volume de l'un ou l'autre des membres de cette inégalité, donc soit augmenter les aires B, C et D, soit abaisser les aires A et E. Pour réduire ces deux dernières aires, pris en considération le fait que l'on ne peut augmenter leur revenu, il ne reste qu'à abaisser la ligne de besoin. Or, cela signifierait réduire les dépenses : est-ce possible sachant que l'ascèse monastique se limite déjà au strict minimum ? Seconde solution, augmenter les aires B, C et D, ce qui revient à augmenter l'un ou l'autre des côtés du quadrilatère, donc soit le nombre de moines, soit le niveau de revenu. Le nombre de moines n'étant pas une variable influençable directement, le seul levier possible pour atteindre l'inégalité ci-dessus est le revenu.

Or, une seconde ligne de besoin demande à être introduite en plus de celle des besoins de la communauté : il s'agit de celle des dépenses pour l'entretien du patrimoine, principalement des bâtiments. Les frais pour l'entretien du patrimoine représentent en effet presque 27% du total des dépenses²⁵⁹. Dans ce cas, vu que les aires B, C et D restent identiques et que les aires A' et E' s'accroissent, c'est encore sur le revenu qu'il faut agir.

Ce graphique montre la dimension communautaire et intergénérationnelle de l'économie monastique interne, les coûts d'un âge de la vie sont compensés par les capacités d'épargne des autres âges. De ce fait, en théorie, l'économie communautaire devrait demeurer quasi

²⁵⁹ Voir en annexe le diagramme de répartition des dépenses.

identique dans le temps si sa structure demeure sur un modèle stable. Elle n'est plus soumise au temps vu que tous les âges sont représentés simultanément. Cependant, des déséquilibres peuvent se produire quand une classe d'âge est proportionnellement surreprésentée. Ainsi, une communauté trop jeune aura des difficultés à atteindre la ligne de besoin et encore plus des besoins de patrimoine car les cotisations pèseront lourdement dans le budget et les novices contribueront peu à la production de revenus. Le cas inverse, c'est-à-dire trop de moines âgés par rapport au reste de la communauté, est un cas fréquent à présent. L'équilibre financier de la communauté n'est alors pas mis en danger immédiat, car la communauté reçoit les pensions pour lesquelles elle a cotisé. La ligne de besoin sera atteignable relativement facilement à ceci près que, en cas d'augmentation de la ligne de besoins de patrimoine (travaux exceptionnels par exemple), il lui sera difficile de faire face car elle n'a pratiquement pas de levier sur lequel agir. Il faudra le plus souvent avoir recours à des aides extérieures (dons, aides de la Fondation des Monastères). D'autre part, on saisit ici le manque à gagner que représente le décès d'un moine qui équivaudra à la perte d'une pension. La sœur économe de Kergonan déclare :

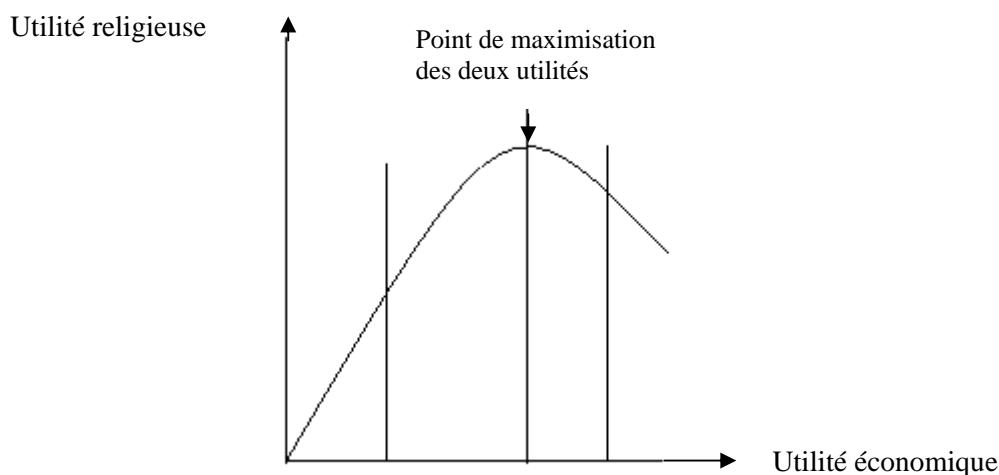
« On vit de la pension des anciennes. Faut dire qu'on paye pas mal de cotisations pour les jeunes. Vous avez des monastères où il n'y a que des jeunes, là faut payer, ils reçoivent rien. Tandis que nous on paie, on reçoit quand même la pension des anciennes. Donc quand on perd une sœur, quand on a une défunte, pour nous c'est très important, voyez. Et on sait qu'aujourd'hui, on a un équilibre fragile, on va rester huit ans sans sœur arrivant à l'âge de la retraite. Ca veut dire que pendant huit ans, on va perdre des sœurs sans compensation. »

Ces propos emprunts d'un pragmatisme étonnant montrent qu'à court terme l'équilibre économique n'est pas menacé par le vieillissement de la communauté. Cependant, si le danger n'est pas immédiat, il peut l'être à moyen ou long terme. Soit le manque de jeunes se poursuit et la communauté s'éteint, soit un renouveau se fait jour, et entraîne une disproportion du nombre de novices et de moines âgés par rapport aux autres. C'est sans doute la situation économique la plus difficile car les jeunes moines coûtent pendant que les anciens rapportent peu, et la catégorie productive peu nombreuse aura du mal à compenser ces besoins.

b. L'arbitrage travail-prière dans la vie monastique

Activités religieuses et activités économiques dans la vie monastique peuvent faire l'objet d'une analyse en termes d'utilité marginale. Les deux sont en effet nécessaires au bon déroulement de la vie monastique, mais chacune présente une incompatibilité avec l'autre. Ainsi, dans les premiers temps, si l'on augmente l'utilité économique, l'utilité monastique

augmente²⁶⁰, car lorsque l'économie fonctionne bien, elle permet aux moines de ne pas s'en préoccuper, et de garder l'esprit tout entier disponible à la prière. Cependant, si la réussite devient trop importante, que l'économie prend trop de place dans la vie monastique, cette dernière en pâtit et donc la satisfaction monastique décroît. L'optimum serait le point d'équilibre, là où les deux utilités sont maximales.



Graphique 7 : Courbe de maximisation des utilités religieuses et économiques

Le graphique révèle de manière modélisée deux situations dangereuses pour la vie monastique : quand l'utilité économique est trop basse et que les moines doivent porter leurs efforts sur la dimension matérielle pour maintenir la communauté, et quand l'utilité économique est trop élevée et que la réussite économique prend le pas sur la réussite religieuse. Il est intéressant de souligner que le point d'équilibre, qui permet une vie monastique optimale nécessite une utilité économique relativement élevée.

Les moines se trouvent donc perpétuellement confrontés à des situations de « maximisation sous contrainte »²⁶¹ - contrainte de subsistance et contrainte de la règle religieuse – qui requièrent d'estimer les conséquences de chacun des choix effectués. A l'abbaye de Maredsous, par exemple, la dimension sociale entre en contradiction avec l'efficacité économique, requérant d'arbitrer en faveur de l'un ou de l'autre :

« Le social est très important. Ça a énormément sa place à Maredsous. Parfois ça rentre en contradiction avec certaines choses, et là, parce que le social a énormément sa place, on va plutôt privilégier le fait qu'il a une famille plutôt que de venir travailler. Dans toute autre

²⁶⁰ Pour les théories microéconomiques, voir notamment, Jacques Généreux, *Economie politique*, tome 2 Microéconomie, Hachette Supérieur, 2000

²⁶¹ Gilbert Abraham-Frois, *Micro-économie*, Economica, Paris, 1986, p.97

entreprise, c'est la porte ! (Rire) Ici, on va être conciliant, on va essayer d'avoir une paix sociale. Ce n'est pas toujours dans l'intérêt des moines ! »

Précisons : dans l'intérêt économique des moines. L'option, faite ici en faveur de l'utilité utopique, n'est cependant possible que parce que les moines ont une sécurité économique suffisante. Ce calcul de maximisation des utilités est encore plus présent dans l'ajustement des variables économiques, comme le niveau de production :

« C'est un problème énorme, le niveau de production n'est pas décidé en fonction de la demande du marché mais en fonction de la potentialité et de, comment puis-je dire, des limites du moine. » (économiste laïc de Camaldoli)

Les moines sont donc constamment soumis à cet arbitrage pour réguler et évaluer l'implication de chacune de ces dimensions dans la vie monastique. Il reste désormais à voir comment ils tentent d'atteindre ce juste équilibre qui rassemble toutes les nécessités vitales et spirituelles de la communauté.

PARTIE II

ECONOMIE ET UTOPIE RELIGIEUSE EN TENSION : LES STRATEGIES D'ADAPTATION

Le monastère comme société religieuse totale, extramondaine et utopique se veut un lieu de dépossession intégrale où il n'est de richesse que Dieu. Construite en exacte opposition aux lois qui régissent l'économie, l'organisation monastique engendre paradoxalement une réussite économique remarquable quoique quasi involontaire. Ces résultats étonnants ont fasciné – avec raison – des générations d'historiens qui se sont interrogés sur les processus qui ont amené les moines à réaliser ce qu'ils s'appliquaient opiniâtement à déjouer. Le sociologue est confronté au même étonnement et cherche à comprendre comment les moines gèrent leurs rapports contradictoires à l'économie. Car si la réussite s'invite dans le monastère, les moines doivent néanmoins la nier pour préserver leur cadre de vie religieuse contemplative. Le paradoxe éternel du monachisme est de devoir renier théoriquement l'économie, tout en l'intégrant par nécessité en la justifiant, et de produire involontairement une réussite digne des plus grands entrepreneurs. Comment organisent-ils donc leur économie à l'intérieur de leur vie religieuse, conciliant la nécessité de freiner la réussite tout en étant compétitifs pour répondre à des besoins toujours plus importants, parfois imposés de l'extérieur ? Démêler ces contradictions ne pourra se faire qu'à la lumière des témoignages des moines, dont la vie-même se trouve prise au cœur de ces tensions.

Les nouvelles exigences posées aux moines par la modernité et la baisse ou la suppression de leurs subsides traditionnels, liées notamment à l'exculturation du catholicisme dans la société, engendrent une nécessité accrue pour les monastères de trouver des travaux capables de subvenir à leurs besoins. Or, ces travaux doivent être intégrés à l'utopie de manière à ne pas dénaturer le système total et cohérent d'annonce du Royaume de Dieu.

Les moines mettent donc en place différents types de recomposition pour intégrer l'économique dans le religieux, voire parfois, le religieux dans l'économique. Il s'agira dans les deux premiers chapitres d'examiner la manière dont les moines effectuent ces recompositions puis, dans le troisième, d'étudier les points de tension qui demeurent malgré tout, constituant des pierres d'achoppement dans l'intégration parfaite de l'économie à l'utopie.

Avant même de voir plus avant les justifications nouvelles ou traditionnelles que les moines donnent à leur travail, on remarque leur tendance à mettre de plus en plus en lumière, pour la société, le fait qu'ils vivent de leur propre travail. Plusieurs prospectus d'abbaye affirment le rôle du travail comme source principale de revenu. Par exemple, dans une plaquette de Camaldoli : « E' questa una delle attività che occupano i monaci contribuendo al mantenimento della famiglia che vive come già detto, solo dei proventi del proprio lavoro. »¹ Au cours de leur histoire, les monastères sont passés de la sphère de la classe laborieuse à celle des loisirs selon la distinction de T. Veblen. Or, on observe depuis un siècle un retour des moines à la classe laborieuse. Dans la configuration actuelle de la vie religieuse dans la société, et plus particulièrement en France, l'unique moyen légitime pour les moines d'acquérir des biens se révèle être le travail productif, ce qui les rapproche des classes inférieures selon les termes de Veblen². Progressivement depuis le XII^{ème} siècle et jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle - mais surtout à partir du XVII^{ème} - les moines étaient au contraire « dans la nécessité de s'abstenir de tout travail productif »³ pour répondre aux exigences de leur classe religieuse. Ils appartenaient alors à ce que Veblen appelle la classe des loisirs. Non pas qu'ils fissent étalage de leur richesse acquise sans travail, mais ils exposaient leur oisiveté ou plus exactement l'absence de travail productif, moins noble que le travail intellectuel auquel ils se livraient et qui les rapprochait des sphères célestes et de leur condition quasi divine. Aujourd'hui, au contraire, les moines pratiquent un "travail ostentatoire", affichant clairement l'origine laborieuse de leurs revenus. Par exemple, dans la brochure de Maredsous, un paragraphe répond à la question : "quel est le travail des moines?" et on peut lire que "les revenus du travail suffiraient s'il y avait la seule communauté, sans l'entretien des bâtiments". Ou encore, dans une brochure de l'abbaye de Novacella, il est dit que les moines ont des activités pour l'indépendance économique. Allant dans ce sens, l'abbé de Praglia explique que « l'engagement du travail monastique est précisément celui de dire que c'est une vie qui doit être gagnée, ce n'est pas une vie gratuite. » Compte tenu de leur hérité, les moines ont besoin d'affirmer la réelle source de leurs revenus, car la connaissance n'est pas encore universellement répandue qu'ils vivent de leur travail et non pas uniquement de divers subsides. Ce qui fait paradoxalement dire à Ch. Dudley et G. Hillery : « The monastic economy is well integrated with the outside world. Monks are permitted to work and are not

¹ « Cela est l'une des activités qui occupent les moines, contribuant à maintenir la famille [comprendre communauté monastique] qui vit, comme nous l'avons déjà dit, seulement de ce que leur procure leur travail. »

² « Ce résultat s'observe assez bien dans les classes inférieures où le travail productif est le moyen ordinaire d'acquérir des biens. » Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, tel, Gallimard, 1970, p.26

³ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, trad. de Louis Evrard, Paris, tel, Gallimard, 1970, p.27

permitted to beg.»⁴ Les moines du XXI^{ème} siècle affichent donc leur indépendance financière de la société permise par le travail.

CHAPITRE 1 : INTÉGRER LE TRAVAIL ET L'ÉCONOMIE DANS L'UTOPIE RELIGIEUSE

1. LE TRAVAIL DANS LE DROIT CANON ET LES CONSTITUTIONS MONASTIQUES

Parce qu'ils légifèrent la vie religieuse, on peut s'attendre à ce que l'ensemble des textes juridiques, droit canon et constitutions, apportent une réponse, au moins légale, aux tensions que pose l'introduction – nécessaire – du travail dans la vie monastique.

Or, paradoxalement, aucun article ne renvoie directement au travail monastique, seule une note de l'article 634 précise : « Quant aux modes d'*acquisitio* des biens temporels, ils peuvent utiliser tous les moyens justes, selon le droit naturel positif, que n'importe quelle personne juridique publique peut emprunter. »⁵ *A priori*, le travail comme source de revenu n'est pas interdit aux moines, et aucun type de travail ne leur est refusé. Un article prohibe cependant une activité aux moines : « Il est défendu aux clercs de faire le négoce ou le commerce par eux-mêmes ou par autrui, à leur profit ou celui de tiers, sauf permission de l'autorité ecclésiastique légitime. » (Canon 286) Si au Moyen Age les textes étaient très stricts sur les métiers que pouvaient ou non exercer les moines, à l'heure actuelle, hormis le commerce, aucun métier ne leur est refusé. Or, deux monastères sur trois (100% des monastères cisterciens, 81% des monastères trappistes) possèdent un magasin, ce qui équivaut à plus de 95% des monastères ayant une production. Ainsi, la seule activité défendue par le code serait la plus répandue... Le droit canon n'a donc aucune incidence sur le travail monastique puisque, en ce qui concerne le commerce, l'autorisation leur en est donnée par les supérieurs majeurs. Ce silence paraît donc surprenant.

Dans la constitution camaldule, le chapitre cinq aborde conjointement la pauvreté et le travail qui, dans cette perspective, est considéré comme « il mezzo normale del quale la

⁴ Charles Dudley, Georges A. Hillery, *Freedom and monastery life*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 03/1979, Vol 18, 1, p.20

⁵ E. Caparros, M. Theriault, J. Thorn, *Code de droit canonique*, Wilson de Lafleur, Montréal, 1999

comunità vive »⁶ et « i monaci, accettando la loro parte di lavoro come tutti i cristiani, sviluppano le loro facoltà umane e continuano l'opera del creatore contribuendo al compimento del piano della divina provvidenza »⁷. Considérations spirituelles surtout, qui reprennent celles développées par saint Benoît, sans entrer dans le concret de cette activité. Il est seulement rappelé que les moines doivent travailler environ sept heures par jour. L'organisation de l'économet, en revanche, fait l'objet de plus amples descriptions, avec la prise en compte de la charité notamment et des comptes bancaires qui « sono intestati alla comunità »⁸. Mais peu d'éléments précis sur le travail dans cette constitution.

L'histoire monastique peut apporter un début de réponse. Les monastères n'avaient pas d'activités très diversifiées, car elles étaient toutes liées à la subsistance directe ou à la fonction religieuse. Hormis le négoce, nombre d'activités s'effectuaient en autarcie. Dans ce cas, la question ne se posait pas de savoir si le travail était ou non digne des moines, il était simplement utile. L'interdiction vint parfois après, une fois observées les conséquences du travail des moines. C'est le cas de la pharmacie et de l'exercice de la médecine. Il ne s'agissait pas ici de travail contraire à l'esprit monastique mais de concurrence faite aux laïcs. Cependant, de nombreuses professions ont été interdites aux clercs au Moyen Age, comme, notamment, aubergiste, médecin, tisserand, pâtissier, cordonnier, marchand, jardinier, peintre, pêcheur, parfumeur car transgressant les tabous du sang, de l'impureté et de l'argent⁹. Aujourd'hui, le travail des monastères a évolué et du fait des nécessités nouvelles, les moines se lancent dans des activités encore non explorées. Le silence du droit canon s'explique donc sans doute pour une part, par le fait que la situation ne s'était pas présentée pour les moines de pratiquer d'autres travaux. Ce propos doit toutefois être modéré à la lumière des statuts des moniales revues par Pie XII en 1950 à la suite de la situation exposée plus haut. Il est alors précisé que « le travail doit être organisé de telle façon qu'avec les autres sources de revenus approuvées par l'Eglise et avec les sources fournies par la divine Providence, il assure aux moniales une subsistance convenable » (art. 8, 2) et « c'est un devoir de conscience pour les moniales non seulement de gagner honnêtement leur pain à la sueur de leur front, comme le rappelle l'Apôtre (3 Thess. 3, 10) mais aussi de se rendre chaque jour plus aptes à différents travaux, selon les exigences de notre temps. » (art.8, 3) L'exhortation au travail donnée par le pape et justifiée par la Bible (« l'Apôtre ») vient en réponse à une situation économique

⁶ Costituzioni e dichiarazioni, chapitre 5, article 108, p. 156 in *Regola di S. Benedetto, Costituzioni e dichiarazioni*, Congregazione Camaldolese dell'Ordine di San Benedetto, Camaldoli, 1985

⁷ Id, p.157

⁸ Id, article 117, p.160

⁹ J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, nrf, Gallimard, Paris, 1977, p.92

instable qui pourrait mettre en danger la vie monastique. Mais à y regarder de plus près, rien de précis n'est dit sur le travail, si ce n'est qu'il doit fournir la subsistance et que les moniales doivent se tenir prêtes à effectuer de nouveaux travaux. La nature du travail en elle-même paraît donc secondaire par rapport à l'exigence de subsistance.

Ce silence est encore plus étonnant dans les constitutions monastiques. Certes, elles furent écrites aussi à une époque où les travaux des moines étaient essentiellement de subsistance directe, cependant elles font l'objet d'amendements réguliers. Pourquoi donc les textes qui régulent la vie monastique n'évoquent-ils pas plus précisément ce qui occupe au moins un tiers du temps du moine ? Est-ce une simple négation, signifiant par là que l'essentiel de la vie du moine est ailleurs ?

Ce silence permet par conséquent une très vaste diversité de travaux monastiques puisque rien n'est interdit. Seul le commerce le serait, mais les monastères en ont l'autorisation. Puisque ni les constitutions, ni le droit canon n'évoquent ne serait-ce qu'approximativement, la question du travail, il n'y aura pas de réelle unité dans les différents travaux monastiques observés. Du secteur primaire au secteur tertiaire, de l'atelier d'artisanat où travaille une seule sœur à l'usine qui vend dans la grande distribution, le travail monastique présente une grande diversité et ne permettra pas de définition unificatrice.

2. NIER L'ÉCONOMIE

L'économie étant contraire à l'utopie monastique, la façon la plus simple *a priori* de conserver l'intégrité de cette dernière, réside dans sa négation pure et simple. Celle-ci peut se réaliser de différentes façons, dans des pratiques de don ou de troc mais aussi, en déconnectant deux réalités inextricablement liées dans la société que sont le salaire et le travail.

a. Pratiquer l'économie du don et de la gratuité

Refuser l'économie dans la vie monastique au nom des visées de cette dernière entraîne des stratégies de négation de cette réalité concrétisées par des pratiques para-économiques de troc, voire de don. Les moines possèdent souvent, comme héritage d'une époque plus ancienne, des productions agricoles ou un jardin potager qui ne suffisent pas à leur procurer leur subsistance intégrale mais qui leur fournissent parfois des biens en quantité supérieure à leurs besoins¹⁰. Plutôt que de les vendre, les moines peuvent instaurer des pratiques d'échange avec des

¹⁰ Comme nous le verrons par la suite, cet état de fait est cependant moins vrai pour la France.

familiers du monastère, de services ou de biens de consommation. A Plankstetten, le jardinier échange parfois des semis avec d'autres fermiers des environs. Ces pratiques para-économiques ne font pas intervenir de monnaie, tout comme le troc des sociétés primitives.

Certains monastères vont encore plus loin et instaurent non pas une économie du troc, mais du don. Le prieur de l'abbaye de Farfa explique en effet que des artisans rendent parfois des services aux monastères, et les moines donnent à d'autres moments des citrons ou de l'huile d'olive en surplus. Le prieur décrit ce dispositif comme une « collaboration gratuite » qui n'est pas enseignée par l'économie. A première vue, cela ressemble à une simple structure d'échange, mais il n'en est pas ainsi car le premier acte n'est pas temporellement corrélé au second. Il s'agit donc d'un don, qui nous renvoie immédiatement au système don-contre-don de Marcel Mauss¹¹ ; mais là encore, cette situation se veut différente. Pour le prieur, il est important que les termes de l'échange ne correspondent pas en valeur, ni en égalité pour qu'il ne s'agisse pas d'un troc, ni en renchérissement pour qu'il ne s'agisse pas d'un don-contre-don rituel. Ceci vient corroborer l'observation de J. Godbout, à savoir que « les personnes qui parlent du don aujourd'hui [...] insistent pour prendre distance vis-à-vis des obligations, des traditions, des coutumes comme obligations qui obligent à donner »¹². Tout simplement, les artisans rendent service au monastère, tandis que les moines font des cadeaux aux artisans. Par conséquent, « le retour est aussi un don »¹³, qui n'attend pas de retour. Ainsi le prieur de Farfa de conclure : « L'économie monastique consiste aussi, et je dirais, surtout dans la gratuité. » « Le cadre de pensée marchand rend la gratuité impossible *a priori* »¹⁴, si elle est considérée comme sacrifice ou perte et dans ce cas, elle s'apparenterait bien à un type d'économie utopique fondé sur des valeurs familières au cadre religieux. Mais pour ce moine, ce terme illustre plutôt un type d'échange qui ne fait pas intervenir de monnaie, plus qu'un abandon réel et sans aucune idée de retour à un autre acteur.

Cette structure s'intègre dans le système utopique de négation de l'économie mais elle ne pourrait à elle-seule suffire à faire vivre le monastère. Ce système de dons correspond plutôt à une tentative utopique d'économie alternative. H. Desroche note que les sociétés, ne pouvant vivre constamment dans l'utopie, s'aménagent des secteurs d'alternance. Pour l'économie, ce secteur d'alternance correspondra à une « économie « quaternaire » [qui] supprime les secteurs classiques du primaire, du secondaire ou du tertiaire ; économie du potlatch, du don

¹¹ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Quadrige, Paris, PUF, 1995

¹² Jacques Godbout, *Les « bonnes raisons » de donner*, *Anthropologie et sociétés*, vol.19, n°1-2, 1995, p.46

¹³ Godbout, id., p.50

¹⁴ Jacques Godbout, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992, p.248

et du contre-don, de la consommation, économie sacrificielle, économie oblatrice.»¹⁵. La traduction utopique idéal-typique de l'économie apparaît comme étant le don, que l'on retrouve dans l'économie monastique, elle-même développée au sein d'une société utopique. En dépit de certaines similarités dans la démarche, ce type d'échange ne répond pas à la définition des Systèmes d'Echange Local, entendus comme « regroupement de *personnes* qui, sous une forme *associative* et sur une base locale, échantent des services et de biens par l'intermédiaire d'un bulletin d'information, d'une *unité de compte interne* des transactions et d'un système de *bons d'échange* ou d'une *feuille personnelle de tenue des comptes*, remis régulièrement à l'équipe d'animation du groupe »¹⁶. Même si l'« échange au sein du SEL est plus proche du don que de l'échange marchand »¹⁷, les moines se situent, si l'on peut dire, un niveau utopique au-dessus, dans le sens où ces échanges a-économiques, abolissent tout type de monnaie et de concordance dans la réciprocité.

Le don, sous la forme de ce que Desroche appelle l'économie oblatrice, se retrouve aussi dans l'emploi de main d'œuvre. En plus des salariés, il se trouve souvent dans les monastères actuels de nombreux bénévoles laïcs qui donnent leur travail sans rétribution. Il n'est pas rare que des bénévoles aident au magasin, de même que dans différents services du monastère, hôtellerie, porterie, peuvent se trouver ce que l'on appelle des familiers, c'est-à-dire des laïcs qui aident à certaines tâches et qui, en contrepartie, vivent au monastère¹⁸. Il s'agit là aussi de don et contre-don même si l'un des termes de l'échange est le travail. Cette économie se veut donc utopique, rappelant et préfigurant le temps où l'homme, dans le jardin d'Eden pouvait cueillir les fruits de sa subsistance sans avoir à les payer puisqu'ils étaient offerts par Dieu¹⁹.

b. Déconnecter argent et travail pour éviter la tentation de la possession

L'une des caractéristiques des institutions totalitaires est la déconnexion de deux réalités liées dans la société, le travail et le salaire : « Les institutions totalitaires sont incompatibles

¹⁵ Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calman-Lévy, 1973, p.50

¹⁶ Jean-Michel Servet, *Une Economie sans argent, Les Systèmes d'Echange Local*, Le Seuil, Paris, 1999, p.54

¹⁷ Servet, id., p.143

¹⁸ Selon le vocabulaire légal, ces personnes sont assimilées au statut de travail au pair, c'est-à-dire que « la personne travaille pour payer sa nourriture et son logement soit 1 heure pour un repas et 5 heures par semaine pour le logement soit environ 19 heures par semaine. Seules les cotisations patronales sont dues s'il n'y a pas d'autres rémunération que les avantages en nature. Les cotisations salariales de retraite complémentaire sont payées par l'employeur. » *Questions sociales*, par Sr Marie-Christine, Monastic, 2003

¹⁹ Cependant, le don peut aussi être rationnellement effectué ou motivé. Des sœurs de l'ordre de Sainte-Brigitte qui tiennent une hôtellerie à Farfa en ont fait la preuve. Alors que ni la sœur ni moi n'avions la monnaie pour arriver à un chiffre en cinq, la sœur finit par me faire cadeau des cinq euros une fois qu'une autre cliente lui eut fait don de 10 à 20 euros de plus que le prix de son séjour.

avec la structure de base de notre société : le rapport travail/salaire ainsi qu'avec la famille. »²⁰ Ceci n'est donc pas proprement monastique mais occupe une place capitale dans l'utopie du travail des moines. Contrairement à d'autres institutions, le travail monastique produit bien un salaire qui pourrait réintroduire dans le monastère l'« effet sécularisant de la possession »²¹. La législation française exige que les employés des sociétés commerciales reçoivent un salaire. Mais rémunérer le moine reviendrait à niveler les différences entre le travail monastique et celui du monde. Pour contourner cet écueil, a été instaurée en France ladite « valeur d'entretien » qui permet de verser directement les salaires à la communauté et non à l'individu. Ce système a pour effet de déconnecter le travail du salaire au niveau de l'individu : « La notion de valeur d'entretien permet dans la mesure du possible, de respecter la dimension communautaire des activités rémunératrices d'une collectivité congréganiste, lorsque ses membres travaillent effectivement ensemble. »²²

Dans l'argumentaire monastique, cette disjonction découle du vœu de pauvreté où chaque moine individuellement renonce à la possession mais non pas la communauté. Et surtout, elle donne l'illusion d'un monde a-économique où le terme de salaire n'a pas cours pour les moines. Dans la brochure de l'association Monastic²³ qui explique le principe de la valeur d'entretien, il est rappelé à trois reprises, selon les termes de la circulaire La Martinière²⁴ qui l'instaure, que la valeur d'entretien « ne revêt aucunement le caractère d'un salaire ». Trois raisons sont recensées pour valider cette assertion : elle n'est pas versée personnellement au travailleur, le travailleur n'est pas subordonné au responsable du travail et enfin, la valeur d'entretien ne correspond pas exactement à la valeur du travail. Elle est donc « réputée correspondre aux frais que suscitent l'entretien et la subsistance des clercs. »²⁵, ni plus ni moins, et elle permet d'extraire les moines du marché du travail. Respectant les conditions utopiques, cette valeur d'entretien ne s'élabore pas en fonction des compétences ou diplômes des moines, car il existe seulement deux niveaux de salaire selon la difficulté effective du travail. En outre, cette valeur ne correspond pas exactement à celle du travail, pour ne pas faire d'adéquation entre les valeurs des deux termes de l'échange, de manière à nier la dimension de transaction. Si cette valeur n'apparaît effectivement pas comme la contrepartie du travail, il est alors possible de lui donner d'autres justifications que l'apport d'un revenu. De plus, elle permet au travailleur de ne pas créer de lien entre son travail et le revenu, donc

²⁰ Erving Goffman, *Asiles*, Editions de Minuit, 1968, p.53

²¹ M. Weber, EP, p.291

²² J.P Durand, *Régime français des congrégations religieuses*, 1999

²³ *La Valeur d'entretien*, Fondation des monastères-Association Monastic, Paris, juin 2004

²⁴ Circulaire du Ministère de l'économie et des Finances, 7 janvier au 1966

²⁵ Circulaire La Martinère B, 2, a

de ne pas considérer son activité comme une variable capable d'influencer son revenu. D'un point de vue plus pragmatique, ce système permet de ne pas payer deux fois les cotisations sociales, une fois par la communauté et une fois par la société économique. Le système de la valeur d'entretien n'existe qu'en France où la législation des S.A. demande théoriquement de verser les salaires à des personnes physiques, et où les moines doivent payer des cotisations, ce qui n'est pas le cas ailleurs. Dans les autres pays, les revenus des activités économiques remontent facilement à la communauté sans qu'il y ait besoin d'instaurer un système particulier.

Malgré ce dispositif, la tentation de s'approprier moralement le revenu de son travail est constamment présente. Le fait que le salaire soit versé directement à la communauté n'élimine pas toute idée d'individualisation de la possession.

« Le rapport à l'argent, c'est tellement personnalisé. C'est très curieux, c'est le...faut rien dépenser, parce que dépenser c'est mal, mais on ne supporte pas de pas avoir de portefeuille par exemple. Comment on va faire, si on n'a pas de sous? Y a l'inverse, « oh, avec tout c'que j'gagne, tu peux bien me changer mon ordinateur. » Ça on l'entend pratiquement comme ça. C'est très très dur de ne pas personnaliser son revenu. Oui, c'est très difficile ça. » (Frère économe de la Pierre-qui-Vire)

Le lien entre travail et salaire est donc particulièrement difficile à dépasser. Car même si l'argent revient à la communauté, les moines peuvent être tentés d'en rappeler la provenance personnelle. En outre, ils considèrent comme allant de soi que leur travail produise un revenu. Comme le dit le frère économe de la Pierre-qui-Vire : « C'est normal qu'il y ait la rémunération d'un travail ». Ce qui signifie que sera considéré comme travail, l'activité qui fait l'objet d'une rémunération ainsi qu'en témoigne ce même frère :

«Voyez, y a un vieux frère qu'on a mis à Chantelle justement, pour aider, il a 80 ans, il avait toujours été dans les services chez nous la couture, la lingerie, et à 80 ans il faisait un travail qui directement rapportait de l'argent. Et ben ça l'a beaucoup touché. Et il a dit : « Pour la première fois, je gagne ma vie ». Il se rendait pas compte que le travail qu'il faisait, s'il faisait pas, on l'aurait fait faire à l'extérieur, ça aurait coûté. C'était pas pareil que de réaliser quelque chose qui se vendait, qui faisait rentrer de l'argent. »

Cette situation confirme que ce qui est considéré comme véritable travail, c'est-à-dire l'activité qui permet la subsistance de la communauté, est nécessairement un travail rémunéré. Or, le véritable travail monastique devrait être théoriquement celui qui aide la communauté sans pour autant faire l'objet d'une rétribution financière. Ce simple exemple dévoile des forces de sécularisation interne qui affectent l'utopie monastique par le biais du travail, car ce

dernier peut faire naître des comportements qui ne répondent pas totalement aux impératifs religieux. « Le mot « sécularisation » a au moins un sens plus précis qui est celui de la constitution de secteurs de l'activité humaine échappant aux instances religieuses c'est-à-dire soit aux religions constituées, soit aux formes religieuses de la pensée. »²⁶ Il témoigne aussi de l'importance de la réalisation de soi par le travail et l'individualisation qu'il peut faire naître. L'esprit communautaire voudrait que chacun se réjouisse que son travail, quel qu'il soit, apporte une aide à la vie de la communauté. Ainsi, à la distinction moines convers / moines de chœur qui n'existe pratiquement plus dans les monastères, succède une distinction niée et tacite, entre ceux qui travaillent dans les services et ceux qui travaillent dans les activités lucratives. Alors que dans la division traditionnelle, les services directs dans la communauté étaient considérés comme plus élevés parce que moins économiques, aujourd'hui, ce sont les travaux économiques qui sont considérés comme plus nobles. La division du travail entre salariés extérieurs et moines, s'inverse donc par rapport à celle observée dans l'histoire. Auparavant, les moines se conservaient les travaux intérieurs pour la communauté, moins économisés, tandis qu'à présent, ils n'hésitent pas à employer du personnel pour les services internes à la communauté pour se consacrer aux activités économiques. D'après l'enquête du Père Dal Piaz pour l'Italie, un tiers des communautés confient les services à du personnel extérieur.

	entièrement autonome	partiellement autonome	entièrement dépendant	partiellement ou entièrement dépendant (colonnes 3 + 4)
préparation des repas, cuisine	69,30%	13,60%	17,10%	30,70%
ménage	70,50%	28,10%	1,40%	29,50%
Garde-robe	71,90%	10,80%	17,30%	28,10%
porterie	87,10%	8,60%	4,30%	12,90%
assistance sanitaire	93,50%	5,70%	0,80%	6,50%

Tableau 8 : Dépendance des communautés envers le personnel externe pour les travaux domestiques (Italie)

Toutefois, ces chiffres ne disent pas quel équilibre s'établit dans les communautés entre ces divers services, car elles peuvent conserver le ménage en autonomie, mais faire appel à des employés extérieurs pour la cuisine par exemple. Comme le souligne le frère L. Saracena, « è così inevitabile la diffusa deresponsabilizzazione su tutto ciò che ha a che fare con il pratico e il faticoso fisicamente, che sempre più si tende a demandare a personale esterno: un lusso che

²⁶ François-André Isambert, *La sécularisation interne du christianisme*, *Revue Française de Sociologie*, XII, 1976, p 575

la famiglia comune non si può certo permettere. »²⁷ En effet, d'après l'enquête sur les familles de l'ISTAT²⁸, 7,3% des familles où la mère occupe un emploi salarié font appel à "un collaborateur domestique", contre 2,3% pour les mères au foyer, ce qui est dans tous les cas, nettement inférieur à la moyenne des monastères. En cela, les moines ne font pas preuve de pauvreté par rapport à la société et ils illustrent l'évolution de la société moderne où l'on se définit par le travail rémunérateur, tandis que le travail non rémunéré, mère au foyer par exemple, est très peu considéré. Le travail monastique considéré légitimement comme travail, méritant une rémunération, est donc le travail économique.

Cependant, si cela est vrai pour un certain nombre de communautés, d'autres, comme celle des trappistes de Tamié, ne fonctionnent pas sur ce modèle car tous les emplois sont mis au même niveau. Seuls certains postes sont fixes (hôtelier, économe,...), pour les autres travaux, le frère directeur du travail répartit au jour le jour les moines là où le besoin se fait sentir, que ce soit dans les services ou les activités économiques. Ce système particulier possède la dimension utopique de considérer comme réel travail, non pas seulement le travail rémunéré comme il est fait habituellement, mais tout ce qui contribue au fonctionnement de la communauté. Il permet en outre le non-attachement à la charge comme le recommande Benoît²⁹ qui conserve la disponibilité constante du moine.

Pour anticiper dans le monastère les relations d'égalité du royaume de Dieu, les relations intracommunautaires se fondent en dehors de toute considération d'ordre économique ou financier. Selon un moine de la Pierre-qui-Vire, ce mode communautaire est effectivement ce qu'il y a de plus utopique dans le monachisme, comparé à la société dont ils sont issus. Théoriquement, tous les moines sont frères entre eux, s'appellent « frère » quels que soient l'âge, l'ancienneté dans la communauté, la fonction, les origines sociales et la formation initiale. La seule préséance est celle de l'abbé, censé représenter la présence divine dans la communauté. De même, dans la majorité des abbayes, les moines se tutoient entre eux, même si ce n'est pas le cas de toutes. « La part d'utopie est très simple, elle est dans le fait que nous nous appelons tous frères. »³⁰ (Frère sérigraphiste) C'est donc faire abstraction de tous les déterminants sociaux dans les relations. A la Pierre-qui-Vire par exemple, l'abbé, est

²⁷ Lorenzo Saraceno, *Un « lavoro monastico » ? Appunti e materiali per una discussione*, Vita monastica, 58, 2004, p.15

²⁸ Indagine Multiscopo sulle Famiglie, Famiglia e soggetti sociali, Anno 2003, Istituto Nazionale di Statistica.

²⁹ Au chapitre 57 de la Règle de saint Benoît : « Si l'un d'eux [les artisans] s'enorgueillit de la connaissance qu'il a de son métier, en voyant qu'il rapporte quelque chose au monastère, celui-là sera relevé de son emploi et il n'y retournera plus, à moins qu'il ne se soit humilié et que l'abbé ne lui ait commandé de s'y remettre. »

³⁰ Lorsque le frère emploie le terme d'utopie, il fait référence à l'article de Séguin.

d'origine paysanne, alors que de nombreux moines ont fait des études supérieures poussées, voire de grandes écoles prestigieuses. L'ordre se veut être idéalement celui de la sainteté, le père abbé est celui qui conduit ses frères vers la perfection religieuse.

Mais selon Séguy, la « micro-société sans classe », que voudrait fonder le monachisme, ne parvient pas à s'instaurer car il s'impose nécessairement une autorité, même si celle-ci « découle d'un charisme reconnu et non de l'appartenance de son détenteur à une classe où à un groupe social déterminé »³¹. Il n'y a pas si longtemps encore, les moines se distinguaient dans leur appellation entre frères et pères selon qu'ils étaient prêtres ordonnés ou simples moines. Cette hiérocration ne supplantait pas les hiérarchies habituelles de la société car les convers étaient issus de milieux modestes, et ne pouvaient accéder au statut de moine de chœur faute d'instruction. En 1965, ont été supprimées les deux classes de moines pour n'en faire qu'une seule, tous ont été élevés au rang de moine de chœur, qu'ils soient prêtres ou non. Cette réégalisation rehausse le niveau utopique des communautés monastiques comme société alternative, mais elle suit aussi l'évolution des sociétés démocratiques où l'universalité du droit de vote ne rendrait plus plausible, et encore moins utopique, une communauté divisée entre ceux qui auraient voix au chapitre et ceux auxquels elle serait refusée. F. Vandenbroucke note qu'« une dernière orientation de la situation monastique actuelle paraît être le désir très universel de voir les maisons monastiques réaliser des communautés où subsisteraient le moins possible ces barrières irritantes que sont les classes, les droits capitulaires, les habits différents, les formes canoniques des vœux. »³² Toute distinction sociale n'est cependant pas abolie dans le sens où l'activité des monastères, plus ou moins tournée vers un travail intellectuel ou manuel, oriente le recrutement. Ainsi, F. Houtard note encore en 1963 qu'en Belgique, « il est un fait que les Bénédictins se recrutent beaucoup plus que n'importe quel autre groupe religieux parmi l'aristocratie »³³.

Les relations ne prennent donc pas en compte les critères économiques et financiers, et en cela, elles correspondent à ce que les moines veulent annoncer du Royaume de Dieu où la matérialité inexistante ne pourra déterminer l'ordre des relations. Bien plus, elles ne pourraient prendre directement en compte des aspects financiers puisque les moines ne reçoivent pas réellement de salaire. L'utopie se situe donc en amont, dans le fait de supprimer les référents financiers personnels. La conclusion de Séguy, à savoir, que « l'utopie paraît peu 'utopique' » ne paraît donc plus justifiée, puisque sous cet angle, l'utopie se vérifie.

³¹ J. Séguy, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, Annales, 2, p. 346, 1971

³² François Vandenbroucke, *Moines : pourquoi ?*, Duculot, Gembloux, 1967, p.246

³³ François Houtard, *La Vocation au sacerdoce comme perception collective de valeurs*, Archives des Sciences Sociales des Religions, 1963, 16 (1), p.43

« Les relations ne se basent pas sur une fonction économique au sein de la communauté. J'avais lu ça une fois, j'avais trouvé ça très intéressant, c'était sur l'utopie [*article de Séguy, qu'il me donne après*], eh ben, c'est certain que nous, on est dans un système utopique, c'est-à-dire que nos relations ne sont pas basées sur notre fiche de paie. Et je pense que là, au niveau du témoignage, on peut dire quelque chose quoi. C'est-à-dire mon frère, quel que soit le travail qu'il fait est *mon frère*. C'est-à-dire, au niveau relationnel, il est au même niveau, même si moi, je sais et si lui sait que nos compétences sont différentes. Seulement je l'appelle frère, voilà. Et là, on met une priorité relationnelle qui n'est pas la priorité de la compétence parce que, parce que, parce que. C'est des dons reçus, j'en suis pas propriétaire. » (Frère sérigraphie)

Dire qu'il n'y a aucune hiérarchie dans une communauté monastique ne serait pas tout à fait exact, cependant, celle qui s'instaure ne prend pas en compte, apparemment, les critères économiques, financiers et professionnels qui président à la hiérarchie de la société. En cela, les relations communautaires, ce « tissu relationnel » dont aime à parler le frère sérigraphie, sont conformes au souci d'anticiper le Royaume de Dieu.

c. Donner une place seconde à l'économie

Ces stratégies sont destinées à retirer l'économie de la sphère religieuse, dans les apparences tout au moins, même si le résultat escompté n'est pas toujours pleinement atteint. Selon E. Troeltsch, « les religions ne sont pas des idéaux économiques, pas plus que des structures et les intérêts économiques ne sont des lois religieuses »³⁴. Le monachisme n'est donc pas une utopie économique fondée sur des lois religieuses bien que « le cénobisme ne soit pas sans analogie avec une utopie coopérative pratiquée »³⁵. Troeltsch pose d'emblée une séparation entre l'économie et la religion que les moines appliquent en voulant reléguer l'économie à une place seconde. Puisque l'idéal religieux ne pourra jamais véritablement s'appliquer à l'économie, lui assigner une place, non pas secondaire, mais seconde, derrière la contemplation, permet de conserver la prédominance de la dimension religieuse.

Le thème central est celui de l'accaparement, que les moines tirent du passage d'Évangile relatant la rencontre de Jésus avec Marthe et Marie³⁶. J'ai eu l'occasion d'écouter ce texte à une messe lors d'une enquête à la Pierre-qui-Vire où le célébrant était justement le responsable du magasin. Son homélie fut un excellent exemple d'interprétation des écritures divines, comme dirait Weber, pour encadrer l'activité économique de justifications religieuses. Beaucoup voient dans ce passage l'origine de deux types de vie : l'une tournée vers l'action, l'autre vers la contemplation. De la réponse de Jésus à Marthe qui s'indigne

³⁴ Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, nrf, 1991, « Religion, économie et société », p. 138

³⁵ H. Desroche, *Le Projet coopératif*, Editions ouvrières, Paris, 1973, p.37

³⁶ Évangile de Luc 10, 38-42

qu'il la laisse tout faire alors que sa sœur reste à l'écouter sans prendre la peine de préparer le repas, « Marie a choisi la meilleure part, elle ne lui sera pas ôtée », une longue tradition a voulu y voir la supériorité, dans la hiérarchie religieuse, de la vie contemplative, uniquement tournée vers Dieu sur la vie de travail qui traite avec les réalités matérielles pouvant détourner de la recherche de Dieu. En ce sens, l'économie des moines n'aurait rien d'un état de perfection. Cependant, dans son homélie, le responsable du magasin a déplacé les critères habituels de différence entre les deux sœurs. Les moines, considérés comme « du côté de Marie », n'ont jamais pour autant été complètement coupés des travaux concrets. S'ils préparent le dîner comme Marthe, à sa différence, ils ne sont pas *accaparés* par cette activité au point de n'en pouvoir écouter les paroles de Jésus. Le premier mot de la règle de saint Benoît, que l'on trouve cité à maintes reprises dans un fascicule destiné à aider les cellériers dans leur tâche³⁷, se trouve être « Ecoute ». Ce que ne fait pas Marthe. Ce qui l'empêche d'écouter Jésus, ce ne sont pas les travaux du ménage mais le fait d'en être *préoccupée*. C'est pourquoi saint Benoît prône un travail qui laisse l'esprit libre pour poursuivre l'écoute. Le moine ne reste pas toute la journée à genoux aux pieds de Jésus à ne rien faire d'autre que boire ses paroles, il doit aussi s'occuper du « ménage », de la vie matérielle de la communauté mais si possible, sans que son esprit en soit accaparé. Ainsi que le dit un frère de Camaldoli, « le travail n'est jamais l'engagement principal ».

Les moines veulent donc, comme le dit l'économe de la Pierre-qui-Vire, témoigner de la place seconde de l'économie dans leur vie :

« Nous, on essaie d'annoncer le Royaume par la permanence de la prière et puis dans notre travail, qu'est-ce qu'on fait pour annoncer le royaume ? J'en sais trop rien. (Silence) Je sais pas trop, on en fait pas l'activité première oui, c'est sûr. On s'en fait une nécessité, mais pas une activité première. »

Face au monde moderne dominé par l'économie, l'attitude monastique peut alors constituer un témoignage. Ainsi, l'herboriste de Camaldoli affirme qu'il « ne faut pas faire l'activité économique pour elle-même ». L'effet pervers de cette relégation de l'économie à une place seconde peut être, par son retrait de la sphère religieuse, un retrait parallèle de la religion de la sphère économique. Cela consisterait à briser l'utopie qui ne serait plus présente dans toutes les dimensions de la vie monastique.

³⁷ *Cellérier aujourd'hui*, supplément au n° 116, octobre 1998 de la revue « Les Amis des monastères »

3. EXTRAIRE LES MOINES DES ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES OU EXTRAIRE LES ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES DU MONASTÈRE

Une seconde stratégie mise en place par les moines pour réduire les risques de dénaturer l'utopie religieuse aux prises avec l'économie, est de retirer cette dernière de l'enclave monastique. Non pas de la nier, mais de la reléguer aux confins du système utopique ou de retirer des activités économiques les individus utopiques.

a. Substituer des laïcs aux moines

Le premier degré d'extraction consiste à retirer les moines des fonctions les plus explicitement économiques. La charge d'économe notamment, met le moine en contact quasi continu avec le monde économique et financier. Pourtant, il doit rester moine avant tout, serviteur de Dieu, avant d'être le gérant d'une entreprise. Ainsi est-il souligné dans un livret destiné aux cellériers : « Le danger de l'« homme d'affaire » le menace toujours et cela d'autant plus qu'il a nécessairement beaucoup de relations avec le monde économique ». Par conséquent, dans certaines communautés, les moines se déchargent de cet emploi sur un laïc. A Camaldoli par exemple, le frère Luca affirme qu'il est très difficile d'être économe et moine, car cette charge requiert de se tenir au courant des évolutions économiques alors que le moine voudrait s'en détacher. De même au monastère de Muri-Gries (Haut-Adige), les moines ont confié l'économat à un laïc. Cependant, il en découle le risque évoqué plus haut, à savoir que, détachée de l'entité religieuse et débridée des justifications spirituelles, l'économie se déploie dans toute son ampleur et tend à autonomiser son fonctionnement. Ainsi, l'abbé de Muri-Gries, qui n'a pratiquement aucun rôle dans l'économie, possède-il un langage parfaitement économique et pragmatique, qui ne se veut aucunement chargé de justifications religieuses puisque l'économie est étrangère à la sphère du religieux. Dans la règle dite du Maître³⁸, l'auteur recommande la délégation à des laïcs de la gestion économique pour éviter les désagréments qui y sont liés : « Les domaines du monastère doivent être afferchés afin que le travail des champs, le soin du domaine, les cris des tenanciers, les disputes avec les voisins, retombent sur un fermier séculier. »³⁹

A un degré moindre, si ce n'est pas un laïc extérieur à l'utopie qui exerce les activités non-utopiques, c'est en général un seul individu utopique qui prend en charge ces dimensions pour

³⁸ Règle quasi similaire à celle de Benoît, mais plus détaillée, et dont l'origine de l'écriture est incertaine. Elle serait antérieure à celle de Benoît, mais certains la pensent postérieure.

³⁹ J. Dubois, *Aspects de la vie monastique...*, p.67

en libérer les autres. Dans ce cas, ces activités sont circonscrites autour d'un seul membre de l'utopie, ce qui évite une entière contamination :

« C'est vrai, dans un sens, il y a l'argent, tout ça. A la fois, pour moi c'est la joie de servir la communauté en disant : moins les sœurs auront à se préoccuper des affaires matérielles plus elles pourront se consacrer à autre chose. Donc j'essaie de faire en sorte que la vie matérielle soit suffisamment organisée et complète pour que les autres n'aient pas cette charge-là. Par exemple tout ce qui est déclarations de revenus, tout ce qui est papier administratif, approvisionnements. Que leurs papiers, elles n'aient plus qu'à les signer. Non pas parce que elles n'auraient pas le droit, mais parce que la vie monastique les décharge de tout ça. » (sœur économe du Carmel)

Réduire la préoccupation des questions matérielles à une seule personne constitue donc un expédient à l'impossibilité de les évacuer complètement. Mais de ce fait, le statut de l'économe est ambigu, car bien que moine (ou moniale), il passe un tiers de son temps à traiter de questions extérieures à l'utopie pour le service de celle-ci. D'où l'importance de changer régulièrement de charge pour ne pas demeurer dans les limites marginales de l'utopie. Les sœurs tourières, pour le peu qu'il en reste aujourd'hui, occupent ce rôle de prise en charge des dimensions temporelles, mais leur position est alors trop extérieure pour vivre pleinement l'utopie du jardin clos sur lui-même. Les tourières sont des individus liminaires qui permettent la communication entre le monde utopique et le monde non-utopique sans que le premier soit affecté par des relations avec des individus non-utopiques. Leur suppression progressive, par défaut de recrutement, met les moniales dans l'obligation de vivre elles-mêmes les relations avec l'extérieur. On retrouve dans ce cas la même configuration que pour l'économat, car en général, une seule sœur est chargée d'aller dans le monde chercher ce dont le monastère a besoin.

Circonscrire la réalité financière à une unique personne induit aussi le risque de déresponsabiliser les autres individus de la communauté. Le moine qui entre en religion abdique toutes ses fonctions économiques, si ce n'est celle de production. Il ne gère plus son budget, n'achète plus lui-même ses biens de consommations, n'effectue plus aucun calcul comparatif sur le marché. Même si cela est de moins en moins vrai, certains religieux passent directement d'un régime de dépendance (parents, internat...) à la communauté religieuse à laquelle ils abandonnent leur autonomie financière. Ainsi, l'économe de Saint-Wandrille déclare : « Un frère, à part ceux qui sont dans le domaine économique, il n'a plus la valeur des choses, car il n'a pas d'argent, il gagne pas d'argent, il dépense pas. » Les moines qui vivent en dehors de toute économie ne réalisent leur décalage avec le monde que lorsqu'ils y

retournent. Ceux qui vont poursuivre des études loin de leur abbaye doivent de nouveau faire face à l'autonomie économique, grâce à un budget alloué par la communauté. L'économe de Saint-Wandrille mentionne le cas d'un moine en étude à Strasbourg à qui il a attribué un budget en lui disant « vous vous débrouillez avec ça ». Lors d'un de ses retours à l'abbaye : « Il m'a dit « mais je suis en train de découvrir le prix des choses. » [...] Et il m'a dit, « une baguette de pain, ça coûte cher! » (rire) ». Les religieux perdent donc la notion de l'argent et de l'évolution des prix. Ainsi, Didier Long, après ses dix années à la Pierre-qui-Vire, se retrouvant de nouveau dans un supermarché témoigne : « Partout il fallait du fric. Je n'avais pas touché un billet depuis dix ans. »⁴⁰

L'utopie de la déséconomisation du monastère réussit donc en ce sens. Mais parallèlement, la déresponsabilisation des moines soulève un débat dans le monde monastique :

« En ce qui concerne le principe de déresponsabilisation qu'entraînent les structures ou les supérieurs de l'institution « monastère », il y a, ici encore, de la part des subordonnés, moines ou moniales, une inclination à l'« auto-déresponsabilisation », qui provient d'une mentalité qualifiée de « refuge » ou « mentalité hôpital ». Cette mentalité apparaît dans les établissements clos, c'est-à-dire des « institutions totales », telles que les maisons de soins, les orphelinats ou les prisons. La sécurité de la subsistance qui y est offerte est rémunérée par les détenus avec docilité et couardise ; il n'y a plus ni besoin ni espace pour un comportement responsable. En outre, dans le domaine de la vie monastique, à la mentalité de refuge peuvent s'ajouter les répercussions de la clôture stricte classique, de sorte que les deux comportements se renforcent mutuellement. Celles-là sont différentes selon le sexe : tandis que les moines s'isolent toujours plus les uns par rapport aux autres, les moniales tendent au contraire à devenir infantiles, à régresser. »⁴¹

L'abandon des décisions quotidiennes pour viser la pleine disponibilité à Dieu ne doit pas faire perdre l'esprit de responsabilité. Le fonctionnement optimal de la communauté implique l'engagement de chacun, au niveau de la fonction qu'il remplit. D'où la présentation régulière des finances de la communauté aux moines pour que tous se sentent concernés même si ce n'est pas leur fonction personnelle et même si, comme le dit l'économe de Saint-Wandrille, « une communauté de moines, elle est *a priori* pas intéressée par les comptes ! (rire) Et ça se comprend ! ». Ce débat sur la déresponsabilisation renvoie aussi à la plausibilité du monde monastique. Dans la société moderne, une institution qui aliène les consciences et infantilise

⁴⁰ Didier Long, *Défense à Dieu d'entrer*, Denoël, 2005, p.248

⁴¹ Michaela Pfeifer, *Le renoncement conduit-il à la liberté ? Réflexion systématique sur l'ascèse dans la R.B., Collectanea Cisterciensia*, Revue de spiritualité monastique, vol. 68 (1), 2006, p.11

les personnes répond au type secte, lui-même condamné par la conscience publique. La question de la responsabilisation des moines ne concerne donc pas seulement le fonctionnement de la communauté, mais aussi sa plausibilité, notamment face aux sectes.

b. Externaliser les activités économiques

Pour mettre l'économie à distance de la vie religieuse, les moines choisissent parfois de se retirer des activités économiques, laissant place à des salariés extérieurs, ou d'externaliser l'activité. Ce système d'économie externe des monastères n'est pas récent, puisqu'il remonte pour ses premières applications au modèle cistercien où les convers, sous la direction des moines, travaillaient la terre pour la communauté. Aujourd'hui, l'externalisation consiste à séparer du monastère certaines activités dont les moines se sont retirés, tout en gardant néanmoins le contrôle. Les ateliers ou usines se trouvent encore dans l'enceinte du monastère ou à proximité. Les moines y ont travaillé, mais ont désormais laissé la place aux laïcs, tandis qu'ils continuent d'exercer un contrôle sur l'activité, soit comme directeur, soit comme membre du conseil de direction.

Les moines ne refusent pas le travail économique uniquement pour se consacrer au travail intellectuel ou religieux comme par le passé car ils peuvent aussi reporter leur activité sur un travail manuel. L'abbaye de Westmalle en Belgique illustre parfaitement cette configuration d'externalisation : les moines possèdent une brasserie externalisée, de laquelle ils se sont retirés, n'y conservant qu'un rôle décisionnel et en parallèle, ils possèdent une ferme non rentable économiquement où ne travaillent pratiquement que des moines. Le monastère possède donc deux sphères d'activités : l'une réservée aux laïcs et d'où le monastère tire sa subsistance et l'autre, réservée aux moines qui n'apporte pas grands revenus à l'abbaye. Ils paraissent donc éloigner du monastère l'activité trop mercantile et à laquelle il serait difficile de donner un sens religieux. Comme le travail est néanmoins recommandé par saint Benoît, les moines conservent une activité non rentable mais qui leur permet d'être fidèles à la règle. De plus, ce travail apparaît, autant pour les moines que pour la société, comme profondément monastique car inscrit dans une tradition séculaire, liée à la transformation de l'espace. Le père hôtelier souligne que ce travail s'apparente à un « hobby » qui occupe, mais ne leur permettrait pas de vivre. Activité aucunement rentable d'un point de vue économique et qui ne cherche pas à l'être puisque les moines gagnent suffisamment d'argent grâce à la brasserie. Le discours du directeur de la brasserie à ce sujet est très explicite :

« Dans leur travail par exemple, ils vont toujours choisir un travail qui leur permet de rester près de la nature. Ils vont préférer le travail de la ferme, par exemple la fromagerie ici, en

comparaison par exemple avec le travail à la brasserie. Parce que pour eux, le travail à la brasserie ça a beaucoup plus un aspect industriel, un aspect absorbant, très captif.»

Le travail agricole de la ferme semblera beaucoup plus adapté à la réalité monastique. Ainsi, les moines confient aux laïcs le travail proprement rémunérateur pour conserver un travail manuel, qui répond aux exigences spirituelles, mais qui ne va pas ou très peu porter de dimension économique. De plus, pour que l'activité de la ferme n'interfère en rien avec la vie religieuse, les moines emploient des laïcs pour la traite des vaches afin d'éviter tout conflit d'horaire avec l'emploi du temps monastique. Libérées des contraintes imposées par la présence des moines, ces activités peuvent s'émanciper et devenir pleinement économiques. Se retrouve donc « le paradoxe de toute ascèse rationnelle » évoqué par Weber, « à savoir qu'elle a elle-même créé la richesse qu'elle refusait, [et] a tendu le même piège aux moines de tous les temps. Partout temples et cloîtres sont devenus eux-mêmes à leur tour, des lieux d'économie rationnelle. »⁴² Dans le cas de l'externalisation des activités, c'est le fait même d'avoir voulu repousser au loin du monastère le danger économique, qui permet à l'économie de se faire plus économique et de croître davantage que dans la cadre restreint du cloître. Les contraintes de la vie religieuse appliquées à l'économie existent toujours dans le cas d'une entreprise confiée aux laïcs, mais elles sont moindres et permettent à l'économie un développement accru. Parallèlement, le travail des moines devient une occupation non rentable ou qui ne cherche pas à l'être, car les revenus proviennent d'ailleurs. L'impératif de *vivre* du travail de ses mains se trouve alors détourné, car il n'y a plus de lien réel entre revenu de subsistance et travail et l'on assiste alors au dédoublement de la sphère du travail, entre un travail réellement rémunérateur, et un travail, disons, monastique, que j'appellerai *labora*, dans le sens où il va répondre à toutes les exigences du travail dans la vie religieuse hormis celle de la subsistance. Ennemi de l'oisiveté, porteur d'une valeur ascétique, manuel, et proche de la nature, ce travail s'intègre idéalement dans la vie religieuse mais il perd de sa production d'indépendance. Toutefois, ce dédoublement s'apparente à un échec d'intégration de l'économie à l'utopie puisqu'il distingue le travail qui serait proprement monastique d'un travail purement économique.

Se retirer des activités économiques revient aussi à laisser le champ à d'autres, avec le risque que l'entreprise - dont les moines sont toujours propriétaires - entre progressivement dans son fonctionnement en désaccord avec les valeurs prônées par les moines. Les conséquences sont moindres puisque les moines ne travaillent plus dans cette activité. Cependant, l'entreprise leur appartient et leur image aux yeux de la société est en jeu. C'est

⁴² M. Weber, SR, p.422

pour cette raison que les communautés conservent souvent une place au conseil de direction. Westmalle a même donné aux salariés, lors de la transmission de la brasserie aux laïcs, une charte expliquant les particularités de l'entreprise monastique. Elle explique l'économie dite spéciale dont fait partie la brasserie en tant que brasserie monastique. Ainsi, même si les moines n'y travaillent plus, la brasserie qui demeure dans l'enceinte monastique s'accorde à l'esprit du lieu.

L'ultime étape avant la vente du processus de fabrication, est celle du retrait total des moines de la production sauf pour la détention de la recette. Les moines de la Grande Chartreuse ne mettent ainsi jamais les pieds dans l'usine de fabrication de la liqueur, mais la gèrent à distance, par l'intermédiaire de l'outil informatique pour la transmission des données de la recette, que seuls trois ou quatre moines connaissent et gardent secrètement⁴³.

c. Vendre le processus de fabrication

L'aboutissement extrême de cette externalisation consiste en la vente du processus de fabrication à une entreprise laïque, pour laquelle les moines continueront à recevoir les dividendes en contrepartie de l'utilisation de la marque. Il n'est pas rare que ce soit le succès économique qui encourage les moines à se séparer de leur usine. Les moines vivent alors des rentes de la marque, sans avoir à produire eux-mêmes un revenu. L'activité économique est complètement mise à distance puisque la production ne dépend plus du tout d'eux. Cette situation d'entreprises vendues est très fréquente en Belgique, notamment pour les brasseries dites d'abbaye : Leffe par exemple est une bière auparavant produite par des prémontrés qui ont vendu le processus de fabrication. La réussite de cette entreprise et les dividendes qu'ils en reçoivent, leur permettent de ne pas avoir à développer d'activité économique pour vivre. Leur principal travail est donc intellectuel. Les redevances sont même tellement élevées qu'ils en reversent une part au diocèse de Bruxelles. Cette organisation est critiquée par les autres communautés qui y voient une facilité non-ascétique, tout comme celle qui a entraîné la chute de Cluny lorsque les moines n'avaient plus besoin de travailler pour vivre. L'unique travail intellectuel ne semble donc pas être admis comme véritable travail monastique. Ainsi, pour F. Vandenbroucke, le travail « ne peut être seulement un utile passe-temps, mais une création de valeurs authentiques »⁴⁴.

⁴³ L'histoire circule que les moines qui connaissent le secret de la recette ne voyagent jamais ensemble pour éviter tout risque de perte.

⁴⁴ François Vandenbroucke, *Moines : pourquoi ?*, Duculot, Gembloux, 1967, p.248

4. GESTION DE L'ARGENT

a. La dîme ou la part de Dieu

En dépit de ces dispositifs alternatifs, l'économie des moines est encadrée par nécessité dans les circuits du monde, et bien qu'ils ne le recherchent pas, le profit se fait présent dans les comptes d'exploitation. Les moines développent alors une stratégie de justification postérieure à l'acte économique par la purification de l'argent. Contrairement aux stratégies précédemment exposées, il ne s'agit pas de nier ou d'évacuer l'économie de la sphère religieuse, mais de lui surajouter une forme de rituel purificateur une fois sa réalisation effectuée. Ainsi, pour blanchir l'argent afin qu'il rentre la tête haute dans les comptes de l'utopie monastique, les moines pratiquent une forme de dîme, reversant en dons une part de leurs revenus, à la hauteur, en général, de 10%, ou selon les communautés, à 3% de l'excédent brut d'exploitation, et cela, dans les quatre pays étudiés. A Saint-Wandrille, les moines ont instauré un système de don progressif qui, selon l'économe, leur permet surtout de « décomplexer vis-à-vis de l'argent » :

« Dans notre communauté, on a défini une valeur stable, que dans un revenu, si on a besoin de 100 pour vivre on donnera 10% de tous nos revenus, si on gagne 110%, on donne 10%, si on gagne au delà de 110, si on gagne 111, on donnera 11%, si on gagne 120, on donnera 20%. Ce qui fait on n'aura plus du tout d'état d'âme par rapport à l'argent puisque cet argent qu'on recevra, si on en reçoit plus ou trop par rapport à notre propre besoin, eh bien, on le donnera. »

Par la suite, il ajoute : « Si trop d'argent arrivait, en fait, il servait, donc ça me décomplexait complètement par rapport à l'argent. » Cette idée de « décomplexer » prouve qu'il peut exister pour les moines une gêne par rapport aux revenus de leurs activités économiques dont il faut se libérer. Les dons vont à des associations religieuses ou plus largement culturelles. Selon le frère hôtelier de Westmalle, en Belgique, il s'agit d'aider ceux qui ne reçoivent pas d'aide par les circuits habituels :

« On essaie surtout d'atteindre des gens qui ne reçoivent pas d'aides de l'État par exemple. Et ce sont surtout de petites initiatives, parce que l'État donne surtout des subsides aux grandes initiatives. Un exemple d'initiative à laquelle on donne : pour des handicapés, une maison qui est spécialisée pour des jeunes qui ont un handicap. Donc, surtout atteindre des initiatives qui ne peuvent pas atteindre de l'aide de l'État. [...] (Petit rire) et donc on peut aider des initiatives qui témoignent d'une certaine noblesse, et aussi, évidemment, qui témoignent d'une certaine vie évangélique. »

Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, la dimension religieuse n'est pas première ; l'aide des monastères dépasse largement le cadre religieux. Deux raisons peuvent être invoquées : la volonté propre des moines de diffuser l'utopie en l'introduisant là où elle est loin d'être réalisée, et le désir de plausibilité face à la société pour témoigner de leur utilité en n'agissant pas seulement dans la sphère religieuse.

De même, dans la charte de l'association de la bière trappiste, l'un des articles stipule qu'une part des revenus doit être affectée à des dons divers. Ce cas correspond avec plus d'acuité à un processus de purification de l'argent car ces revenus proviennent de la vente d'alcool. Grâce aux dons, les moines s'achètent une bonne conscience vis-à-vis de leurs revenus, quelle que soit, dans une certaine mesure, leur origine. Certaines brasseries monastiques effectuent même des dons à des associations pour la lutte contre l'alcoolisme, finançant par là-mêmes des organismes qui freinent la consommation de leur production.

Le meilleur moyen de sanctifier l'argent, qui ne serait sinon qu'un mal toléré par nécessité, revient à aider les pays en voie de développement. Bon nombre de monastères possèdent une fondation ou entretiennent un jumelage dans un pays du Tiers-Monde. Les moines peuvent ainsi justifier l'emploi de leur argent et justifient aussi de la même manière la nécessité d'avoir des revenus aux yeux de la société. Celle-ci ne pratique plus guère le don religieux, mais oriente sa compassion vers ces pays en voie de développement. La participation des moines à cet effort acquiert une plausibilité sociale certaine. « L'examen des attitudes religieuses vis-à-vis de l'argent (le capital) et de la pauvreté (les travailleurs) se fait sur fond de toile du rapport entre Eglise et classe ouvrière ; rapport vite élargi aux relations entre développement occidental et Tiers-Monde, puis entre peuples et groupes nantis (Nord) et démunis (Sud). En tout cela, il s'agit de la plausibilité du message chrétien aujourd'hui. »⁴⁵ D'autant plus qu'il ne s'agit plus ici d'aide religieuse, ou de mission d'évangélisation qui n'aurait pas nécessairement bonne presse, mais de développement principalement social. Leurs dons socialement utiles disculpent alors les moines de leur compromission avec l'argent. Le monastère de Camaldoli a développé plusieurs activités de solidarité à propos desquelles les moines insistent pour dire qu'ils ne les font pas « comme activité économique, mais c'est pour faire de la bienfaisance. » Ces actions se développent autour de trois pôles : l'adoption à distance, la vente de produits d'une coopérative qui fait travailler des déclassés sociaux et la vente d'objets provenant de pays du Tiers-Monde en commerce solidaire. Deux

⁴⁵ J. Ségué, *Instituts religieux et économie charismatique*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, p.41

de ces trois activités concernent principalement le Tiers-Monde. L'économie monastique est alors légitimée grâce aux buts extérieurs de solidarité qu'elle poursuit.

Par ses dons et son implication dans les actions de développement humanitaire et social, l'économie monastique s'apparente à l'économie solidaire pour laquelle le « profit n'est pas le but de l'action, il est son moyen »⁴⁶ pour permettre des actes de solidarité. Les moines, comme les acteurs de l'économie solidaire, « s'accordent à dire que la poursuite du profit, la recherche du lucratif n'est pas l'objectif principal de leur action. Ce qui ne veut pas dire, ni qu'ils soient à la recherche d'une viabilité économique de leur activité, ni qu'ils soient insouciants quant aux critères de son efficacité et de sa rentabilité. »⁴⁷ Toutefois, dans le cas de l'économie monastique, le profit est d'abord destiné à la survie des moines plutôt qu'aux actions de solidarité. Celle-ci n'est qu'un but second de légitimation qui se surajoute à celui de la pérennité de la vie monastique. Car les moines eux-mêmes peuvent aussi être objets de charité. Cette configuration de double but social mérite l'attention car dans le cas où les moines ont une réelle économie et qu'ils lui donnent en plus de leur subsistance propre un argumentaire de solidarité envers le monde, cela signifie qu'ils ne sont plus considérés eux-mêmes comme devant être aidés par la société. En revanche, lorsqu'en Belgique, l'Etat accepte de reconnaître comme non-lucratives des activités économiques pourtant performantes, il les reconnaît comme économie solidaire interne si l'on peut dire. Que les moines aient leur propre économie évite à la société de devoir aider elle-même les monastères. Dans ce cas, les moines n'ont pas besoin de légitimer leur économie par une solidarité externe puisqu'en s'aidant eux-mêmes, ils aident la société qui n'a pas à le faire. Le fait que les moines développent des actions de solidarité pour justifier leur économie, tend à prouver qu'eux-mêmes ne sont pas ou plus objets de solidarité.

b. Des placements, oui, mais éthiques

Les moines disent le plus souvent avoir une gestion de « bon père de famille » - car telle est l'expression appropriée dans les constitutions religieuses - qui se définit par une gestion réfléchie et efficace de l'argent et qui comporte en général quelques placements financiers. Les communautés monastiques sont de plus en plus nombreuses aujourd'hui à posséder des placements en bourse. Mais se pose une question éthique : les moines peuvent-ils participer au financement de n'importe quelle entreprise ? La réponse est naturellement négative, c'est

⁴⁶ J-N Chopart, G. Neyret, D. Rault, *Les Dynamiques de l'économie sociale et solidaire*, Paris, La Découverte Recherches, 2006, p.94

⁴⁷ Id., p.94

pourquoi, dans ce secteur encore, ils vont tenter d'être utopiques en privilégiant les placements éthiques lorsqu'ils le peuvent. Éthique non seulement du produit, mais surtout de l'entreprise elle-même, car les moines pourraient, à leur insu, financer des activités en désaccord complet avec les valeurs monastiques. Par exemple, une abbaye française a eu la mauvaise surprise de voir dans ses revenus financiers une « ligne qui performait » et qui s'est révélée être une « entreprise de pornographie cotée en Allemagne et qui avait explosé ». La transparence est donc une question constante des moines vis-à-vis de leurs placements, mais qui devient de plus en plus difficile à maintenir. En outre, ces placements éthiques sont l'un des leviers par lesquels les monastères espèrent changer l'économie, car ils constitueront une passerelle entre l'économie monastique et l'économie du monde. Ainsi, la sœur Nicole Reille écrit que, dans ce domaine, « les congrégations religieuses féminines sont longtemps restées seules à creuser cette intuition, sous le regard étonné et sceptique des banques, mais soutenues fermement par l'un ou l'autre professionnel de la finance ou chef d'entreprise qui en avaient saisi l'enjeu »⁴⁸. Non seulement, par ces placements, les moines purifient leur argent, mais aussi, et surtout, ils annoncent au monde économique une nouvelle manière d'envisager la finance. La dimension prophétique est illustrée par l'isolement des quelques prophètes porteurs de la vérité nouvelle, soutenus par un petit nombre de disciples convertis qui ont compris le message. L'abbaye de Saint-Wandrille est donc très regardante sur l'éthique de l'entreprise lorsqu'elle conclut un contrat d'actionnaire :

« On partage d'entrée de jeu un certain nombre de valeurs. La seule chose, c'est qu'on veut être sûr que quand la société grandit, les gens ne changent pas leur regard éthique en regard brillant sur les dollars ! (rire) Et dans le cas contraire, il y a une close dans notre pacte d'actionnaire, qui nous permet de nous retirer si on ne partageait plus ces valeurs-là. » (Fr. Denis, économe de Saint-Wandrille)

Cette question ne fait pas l'unanimité dans la construction de l'utopie. Si certains possèdent des placements relativement importants, d'autres, et c'est la majorité, n'ont que cette gestion de « bon père de famille » qui ne comporte que quelques placements sûrs. Ce sont les premiers qui tiendront un discours sur l'éthique des placements, car les seconds n'en verront pas la nécessité. Il faut aussi tenir compte du fait que la gestion des placements requiert des compétences et une constante information sur le monde financier. La crise économique de 2008, qui frappe aussi les monastères par le biais de leurs placements a donné raison à ceux

⁴⁸ Nicole Reille, *Economes de congrégation, quel rôle prophétique aujourd'hui ?*, Vie Consacrée, 1994, année 66, p.388

qui n'en possédaient pas. Ces derniers défendent l'indépendance de l'économie monastique par rapport aux fluctuations boursières, plus que les contradictions des valeurs exprimées.

Un autre type de placement, qui n'est pas à proprement parler éthique, mais qui relève de l'œuvre de charité, est celui expérimenté par les carmélites d'Angers. Celles-ci placent de l'argent sur un compte du diocèse qui aide à payer les permanences pastorales. L'économe le présente comme « un placement à vue d'Eglise », qui leur rapporte moins qu'un autre, mais qui est justifié par sa fonction pour l'Eglise. Dans ce cas, il n'y a pas d'action prophétique pour l'économie, mais les sœurs présentent un modèle alternatif d'économie solidaire où les placements d'un acteur sont destinés à aider un autre acteur.

5. LÉGITIMER PAR LE DISCOURS: CONSTRUIRE UNE ÉCONOMIE UTOPIQUE EXPORTABLE AU MONDE

a. *L'utopie intramondaine de l'ora et labora*

Le travail, intrus dans l'utopie religieuse, fait l'objet d'amples discours de légitimation grâce auxquels les moines démontrent qu'il est l'une des pierres angulaires de la vie monastique et même de toute vie humaine. Dans son alliance avec la prière, il constitue l'équilibre qui a fait toute la réussite de la vie monastique. Lorsque, principalement en Italie, l'on interroge des moines sur l'intégration du travail dans la vie monastique, la plupart répondent par un éloge sans fin de l'harmonie de vie produite par l'articulation de ces trois activités : prière, *lectio divina* et travail. Cette alliance du travail et de la prière est non seulement harmonieuse, mais serait aussi la plus appropriée pour tout homme. L'économe de l'abbaye de Praglia, répondant à la question de savoir ce que l'économie monastique peut apporter au monde déclare :

« Moi, je pense, surtout ce message, je ne sais pas si nous réussissons à l'exprimer, mais ce serait bien si nous le faisons, celui de considérer le travail non comme une chose absolument séparée du reste de la vie, mais comme une dimension fondamentale mais non absolue de la vie. Et comme moine, saint Benoît structure la vie monastique autour de ces trois grandes choses qui sont *l'opus Dei*, la prière, *l'opus manuum*, qui est l'œuvre des mains, et la *lectio divina* qui est surtout le contact avec l'Écriture mais aussi l'aspect culturel. Ce sont les trois grands cadres qui font la vie d'une personne, dans le contexte global de la communauté, dans les relations. Et elles sont en harmonie, dans le sens où le temps de la stabilité s'harmonise avec le reste et ont une valeur. »

Dépassant les difficultés d'intégrer le travail dans une vie théoriquement centrée exclusivement sur la prière, les moines construisent une nouvelle utopie, parallèle à la première, d'une vie humaine idéale autour de « *l'ora et labora* ». Cette alliance n'est plus un pis-aller par nécessité, mais ce que tout homme, laïc ou virtuose, devrait rechercher. La légitimation et l'utopisation d'un élément *a priori* contraire à l'utopie du Royaume de Dieu atteint alors son apogée. « L'Ora et Labora cessa di essere una particolarità del monaco istituzionale, per esprimere invece la natura più profonda del « monaco » che è nel cuore di ogni uomo. »⁴⁹ La plus grande légitimation est en effet d'en faire un élément intrinsèque de la réalité monastique.

Cette vie harmonieuse est accessible aux laïcs dans les monastères, surtout en Italie, où les moines proposent aux retraitants de participer à leurs travaux⁵⁰. Ainsi, à Praglia, l'étiquetage des produits de l'herboristerie est effectué par les hôtes et les novices. Les moines n'ont par conséquent pas besoin d'embaucher des salariés. Les retraitants ne se limitent alors pas à la dimension de prière mais peuvent aussi expérimenter son alliance avec le travail puisque celui-ci s'effectue dans un silence recueilli. Déjà extramondanisée, cette utopie est facilement exportable au monde, et le travail devient ainsi « ami de l'âme »⁵¹, paraphrasant saint Benoît qui disait l'oisiveté « ennemie de l'âme ». Le retournement de la phrase n'a pourtant pas la même signification. Selon Norvene Vest, « il lavoro è amico dell'anima perché [ci] dà un modo per partecipare ai propositi creativi di Dio. Il lavoro è amico dell'anima perché aiuta a conformare la mia vita unicamente al proposito di Dio ».⁵² Cette nouvelle utopie de *l'ora et labora* tente donc une réunification plus étroite des sphères religieuses et profanes, mais elle s'intramondanise en se référant à un élément bien ancré dans le monde qu'est le travail.

b. La participation à l'œuvre sociale par le travail

D'après la classification de la vie religieuse précédemment effectuée, les moines œuvrent de manière indirecte pour la société, puisque leur tâche est d'être en communication constante avec Dieu. Toutefois, le monachisme intègre aussi en lui une dimension de charité directe envers le monde. Puisque les moines doivent sortir le moins possible du monastère, cette charité se développe donc principalement à l'intérieur. Elle passe certes par le don, financier

⁴⁹ *Ora et labora, Sussidi per un aggiornamento liturgico-pastorale*, E. Bargellini, Introduzione, Quaderni di V.M. n°35, Camaldoli, 1983, p.5

⁵⁰ En effet, en Italie les retraitants pourront participer aux travaux économiques des moines, en France, il s'agira plutôt de services, comme le pliage des draps observé dans deux abbayes.

⁵¹ *Amico dell'anima, La spiritualità benedettina del lavoro*, Norvene Vest, EDB, Bologne 2004

⁵² Vest, id, p.53

ou en nature, quand les moines, en temps difficile nourrissaient les populations avoisinantes⁵³, mais à cela s'ajoute l'embauche par laquelle les moines participent à l'effort social. Sans que cela soit récent, il est bon de souligner que les moines occupent - quand leur propre situation économique le permet - une place importante comme demandeur sur le marché du travail local. Ils appliquent en outre une politique pour le développement ou le maintien économique d'une région. Les monastères qui embauchent du personnel pour leurs entreprises ou pour les services à la communauté, mettent souvent en avant l'importance de donner du travail à des personnes des environs. Lorsqu'il s'agit d'une région rurale dont le dynamisme économique s'éteint progressivement, les moines s'attachent à promouvoir l'embauche locale. Le cas de la ferme de la Pierre-qui-Vire est parlant, car elle a permis à un jeune couple avec des enfants de s'installer dans un petit village touché par l'exode rural et les employés ont été choisis surtout pour leur origine locale. Le but était avant tout de donner du travail aux gens du pays, plus même que de rechercher la performance dans le travail, dans un souci de dynamisme régional. Le responsable laïc de la ferme explique :

« Au départ, ils ont cherché à prendre de la main-d'œuvre locale, pas toujours hyper performante par rapport au besoin du poste. Donc, aujourd'hui, si je vous dis réellement, par rapport au poste, j'ai des salariés qui à la limite ne conviendraient pas. »

La performance de l'activité est occultée au profit de la dimension humaine. Mais cela est possible parce que la ferme n'est pas l'activité qui les fait vivre : elle ne représente que 1,5% du total de leurs crédits en 2004.

Une autre dimension de la charité par le travail consiste à donner un emploi à ceux pour qui il est difficile d'en trouver un, à cause souvent d'une faible employabilité. A l'abbaye de Maredsous le directeur commercial (un laïc) reconnaît :

« Nous sommes dans une abbaye, donc il y a un caractère social, donc on fait travailler des gens qui sont plus en difficulté, des gens qui seraient plus difficile à intégrer dans une société normale. Ici, on a ce but social de faire vivre quelques personnes du voisinage ou autre. »

De même, les moines de Tamié en 1995 ont choisi, malgré quelques difficultés d'intégration, d'embaucher plusieurs jeunes dans le cadre d'un Contrat Emploi Solidarité. Ces jeunes se trouvaient en-dehors du marché du travail à la suite d'une période de chômage de deux à trois ans. Ils affirment avoir voulu, eux aussi, faire quelque chose pour la société : plutôt que d'aider financièrement des personnes au chômage, ils ont préféré agir directement et concrètement en embauchant.

⁵³ Le monastère de Praglia par exemple, jusque pendant la Première Guerre Mondiale, distribuait de la soupe à la porte dite « de la charité » à un nombre important de familles des villages avoisinants.

« C'était une époque où il y avait beaucoup de difficultés d'emploi. Pas seulement dans la région, c'était un peu général. On s'est interrogé en se disant, le plus intéressant, le plus intelligent pour nous, est-ce que c'est donner de l'argent ou est-ce que c'est pas éventuellement donner du travail. Alors on est allé à la direction du travail à Albertville et on a pris trois jeunes qui étaient en marge du marché du travail, on les a employés dans le cadre du CES⁵⁴ à l'époque. Les emplois de solidarité, le but étaient en fait de remettre des gens dans le circuit du travail et puis une fois qu'ils étaient un peu rôdés, de les remettre sur le marché du travail. Or, il s'est avéré pour nous que les trois jeunes qu'on avait employés faisaient très bien l'affaire et que chez nous c'est quand même un peu particulier et on a donc demandé auprès de l'administration qu'on puisse les garder. Donc on les a gardés, voilà.» (Père économe, Tamié)

Un autre exemple concerne l'emploi des handicapés. Parmi ses objectifs, l'abbaye de Plankstetten en Bavière permet à quelques handicapés d'obtenir un emploi dans l'entreprise monastique.

Même lorsqu'il ne s'agit pas de cas particuliers de réintégration sur le marché du travail ou de handicap, les moines aiment à souligner leur contribution à l'effort social. Ainsi le prieur de Farfa, lorsqu'il évoque la nécessité actuelle d'employer des salariés, même pour les services de l'abbaye, ajoute que cela leur donne « aussi la possibilité de donner du travail aux autres ». Ainsi peut se développer ce qu'il appelle « une économie sociale du territoire ».

Finalement, cette participation à l'œuvre sociale, par les dons et le travail donne l'impression que « la richesse [peut] devenir « sainte » comme la pauvreté »⁵⁵, ainsi que le constate B. Delpal au sujet d'Aiguebelle, qui, au début du XX^{ème} siècle, s'engage dans des œuvres sociales. La charité qui a toujours été essentielle dans la vie monastique se décline selon les besoins du siècle, ainsi que le montre l'exemple de Tamié. Cependant, la charité par l'embauche ne nécessite plus le travail des moines eux-mêmes, ou plutôt, les manques de main d'œuvre monastique sont compensés et justifiés par des actions solidaires.

c. La gestion du personnel laïc dans l'espace utopique

Les monastères actuels ont pratiquement tous des employés pour les activités productives ou les services à la communauté. Accueillir des employés laïcs ouvre des zones utopiques à des individus non consacrés, et intègre dans les activités économiques que les moines tentent d'extramondaniser, des individus du monde. Choisir les employés de manière à ce qu'ils s'intègrent facilement dans l'utopie, en fonction de critères religieux, même s'ils ne sont pas

⁵⁴ Contrat Emploi Solidarité.

⁵⁵ B. Delpal, *Vocation et travail, activité économique et vie religieuse, Une expérience monastique au temps de Rerum novarum (1869-1912)*, in « *Rerum novarum* », écriture, contenu et réception d'une encyclique, Collections de l'Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1997, p.526

virtueuses pourrait constituer une solution possible. Ce serait l'option d'un appariement principalement religieux. Pourtant, ce n'est pas ce que l'on observe : dans aucun monastère étudié, l'acte de baptême n'est demandé aux employés, et à Westmalle, le directeur de la brasserie précise : « on ne peut pas obliger les gens à aller à la messe ». Cependant, si l'adhésion religieuse n'est pas requise, les moines exigent de leur personnel une adaptation au milieu utopique pour qu'ils ne l'altèrent pas. On se rapproche alors d'un appariement de nature domestique, selon les termes de Guillemette de Larquier, « lorsque le patron souhaite embaucher un salarié, il recherche l'individu ayant les qualités « empiriques » nécessaires à sa bonne intégration dans le réseau productif et traditionnel de l'entreprise »⁵⁶. Le salarié s'inscrit dans la lignée traditionnelle, initiée par des moines et il doit poursuivre le même esprit que celui développé par la communauté. Le frère hôtelier de l'abbaye de Mondaye explique :

« Si on doit employer une personne, on ne lui demande pas son certificat de baptême, mais simplement de respecter l'esprit de la communauté. Par exemple, le cuisinier n'a pas de radio dans la cuisine. On a été obligé de licencier une personne qui s'occupait du jardin car il manquait de respect pour les frères. »

A Saint-Wandrille aussi, le silence est demandé dans les ateliers de microcopie, les salariés doivent donc accepter l'environnement particulier de ce travail et en suivre les règles. Mais du côté des salariés, la dimension religieuse a peu de poids dans leurs rapports à leur employeur. Pour un employé du magasin de cette abbaye, « je veux pas dire qu'on oublie la religion, mais bon ».

Ainsi, les salariés ne sont pas *ex-ante* convertis à l'utopie religieuse, même s'ils ont des capacités pour ne pas l'altérer. La lecture utopique de l'économie va alors aussi passer par une gestion du personnel et une organisation du travail particulières. Il ne s'agit plus seulement pour les moines d'adapter leur travail personnel à l'utopie monastique, mais de diffuser leur manière utopique de vivre l'économie à leurs entreprises et aux salariés qui y travaillent. Comme ces entreprises sont dans l'enceinte du monastère, leur gestion doit être cohérente avec l'espace dans lequel elles se trouvent, en tenant compte que les salariés ne sont pas des professionnels de l'utopie. On rejoint ici la dimension militante de l'utopie monastique qui vise à se diffuser et à s'appliquer dans le monde. Les laïcs salariés des moines pourront être un relais entre le monastère et le monde puisque théoriquement, le monastère ne fait pas d'annonce directe dans le monde.

⁵⁶ Guillemette de Larquier, *Approche macro-économique du marché du travail et qualités des appariements*, Cahiers du Centre d'Etudes de l'Emploi, 36, 1997, p.78

La gestion du personnel se veut donc humaine, en accord, selon les moines de Tamié, avec « la grande humanité de la règle de saint Benoît ». Ceci va passer notamment par la connaissance personnelle des salariés. Le directeur laïc de la brasserie de Westmalle affirme que les moines « veulent connaître tous les gens qui travaillent ici par leur prénom, que ça reste pour eux à une échelle humaine ». Le point culminant de l'application de l'utopie monastique aux salariés laïcs sera l'intégration des salariés, dans une juste mesure, à la communauté monastique. Des repas réunissant ponctuellement les salariés et les moines y contribuent. Certaines communautés vont parfois jusqu'à tenter un message religieux auprès des salariés. L'abbaye de Maredsous nous en donne un exemple avec ses 170 employés sur le site. Les moines tâchent de créer une communauté à partir de ces salariés, intégrée à la leur grâce à une messe pour le personnel en janvier, un repas, etc. En outre, dans un but de pastorale, chaque employé a droit tous les ans à un abonnement gratuit à une revue au choix, entre diverses publications catholiques comme *La Croix*, *La Vie*, etc. Cependant, la diffusion d'un message religieux constituerait le point de limite de l'application de l'utopie monastique aux salariés laïcs, car tous les monastères ne le font pas et ne considèrent pas pertinent de le faire. A Westmalle, si la dimension communautaire pour les employés est capitale, la dimension proprement religieuse l'est moins :

« Et ce qui est aussi très important c'est ce que j'ai dit déjà sur la communauté des employés. Que les employés ont un salaire qui est intéressant et en tout cas juste. Et que les conditions de travail par exemple soient agréables et tout ça. On a par exemple aussi chez nous des jours de réflexion pour le personnel. Parce que nous allons en retraite en communauté pendant cette période il y a un jour de qualité pour les employés de la brasserie.

Et tous vos employés sont catholiques ?

C'est autre chose ! (Petits rires) comme on dit, dans le sens très large ! Ici, il y a l'éthique catholique qu'on doit avoir beaucoup de respect pour la personne humaine. » (Frère hôtelier)

Cette communauté sera donc fondée sur des valeurs chrétiennes, mais qui ne seront pas explicitement exposées. Cependant, comme le dit le directeur laïc de la brasserie, « nous sommes près du clocher de l'église et on veut respecter l'atmosphère et la paix très pure ». L'esprit du lieu est donc très prégnant. Un seuil de plausibilité serait atteint avec la diffusion directe de la religion et non pas simplement de son application humaine. Les moines considéreraient que la lecture directement religieuse de l'économie n'est applicable qu'aux virtuoses.

d. La construction d'une économie utopique à diffuser au monde

Ces recompositions concernant l'économie et la vie religieuse dans le monastère, pour intégrer l'une dans l'autre, constituent ce qu'on peut appeler une économie utopique. A dessein je ne parle pas d'utopie économique car cette économie ne s'élabore jamais en utopie autonome, elle n'est qu'une excroissance de l'utopie religieuse. L'autonomisation d'une utopie économique au sein du monastère représenterait un risque pour l'utopie monastique originelle.

L'économie monastique est-elle une économie alternative telle que le monde économique actuel la définit ? Si l'on reprend les éléments que l'économie alternative devrait intégrer selon B. Levesque⁵⁷, on s'aperçoit que les monastères correspondent à ce mode particulier de vivre l'économie. Les moines accordent « la priorité aux personnes sur les choses », ils tiennent compte « de la diversité des besoins et des intérêts de l'homme » selon la règle de saint Benoît, « à chacun selon ses besoins » qui s'applique aussi dans le travail. De plus, ils prennent en charge « l'ensemble du travail concret et non seulement du travail rémunéré » puisque idéalement, les services à la communauté ont autant de valeur et sont autant considérés que les travaux économiques. De même qu'ils considèrent « la disponibilité des ressources naturelles » en s'engageant dans les énergies renouvelables. Ils « valorisent la qualité plutôt que la quantité, l'être plutôt que l'avoir » comme en témoigne leur économie de la qualité, et enfin, ils tiennent compte de « l'utilité sociale de la production ». En ce sens, l'économie monastique correspond aux critères de définition d'une économie alternative.

Dans le cas plus spécifique de l'économie monastique, sa dimension alternative passera surtout par une remise de l'économie au service de l'homme. La recherche du profit ne figurera pas parmi les premières préoccupations, et en cela, cette économie se rapproche de l'économie sociale et solidaire, où les moines, dans la poursuite du projet commun, s'assimilent à « l'entrepreneur de l'économie sociale [qui] peut être précisément défini par le terme d'entrepreneur militant ou au moins d'entrepreneur engagé »⁵⁸.

L'économie utopique des moines se définit parfois explicitement en économie utopique particulière. Parmi ces définitions explicites, on peut rappeler la désignation d'« économie prophétique » par la sœur Nicole Reille déjà citée. Si les moines construisent une économie qui a ses déterminants propres issus des valeurs monastiques, et compte tenu du fait qu'une utopie est un système total, alors cette économie ne peut être qu'utopique. Le conflit entre

⁵⁷ B. Lévesque, A. Joyal, O. Chouinard, *L'Autre Economie ? Une économie alternative ?*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1989, p. 29

⁵⁸ Jean-François Draperi, *Comprendre l'économie sociale, Fondements et enjeux*, Paris, Dunod, 2007, p.39

l'utopie et l'économie sera alors considérablement réduit. Toutefois, le passage du schéma théorique à la pratique rencontre des obstacles, vu la difficulté de construire une économie alternative et indépendante dans la mondialisation. Les moines s'engagent néanmoins sur cette voie pour tenter de résoudre l'immémorial antagonisme entre la vie religieuse et l'économie. Cette utopie se retrouve par exemple dans l'architecture et l'organisation des ateliers dans lesquels se trouvent souvent un crucifix ou une icône. Ou par exemple, à Westmalle, une grande croix orne même le mur d'entrée de la brasserie.

Quant aux moines de Camaldoli, ils proposent une réflexion sur la valeur de la sobriété dans l'économie qui s'allie à la solidarité. Alors que « nella società opulenta l'idea di sobrietà sembra non avere casa »⁵⁹, les moines tentent de la ressaisir, malgré toute la difficulté que cela représente, pour vivre une pauvreté plus réelle, et une solidarité avec les plus pauvres de la société. Aidés par le Prof. Zamagni, les moines cherchent à construire cette économie de la sobriété en prenant aussi en compte les aspects écologiques, notamment de tri des ordures ménagères.

Les monastères souhaitent apporter cette économie utopique au monde, même en dehors des entreprises monastiques. Pour la diffuser, ils peuvent choisir un mode de communication direct et explicite, en exposant au monde leur manière de fonctionner. Ainsi des monastères développent des sessions de réflexion pour chefs d'entreprise. Certains moines se déplacent même pour faire partager leur vision de la gestion d'entreprise. Toutefois, ce dernier cas est plus rare puisque le moine ne doit en théorie pas sortir du monastère, même pour l'annonce utopique. Pendant longtemps, le monastère de Ganagobie dans le sud de la France, a proposé ce genre de sessions pour chefs d'entreprise ou personnes impliquées dans des responsabilités commerciales et managériales. Ce même type de session était organisé à Praglia grâce à la collaboration entre une association chrétienne et les moines de l'abbaye, jusqu'à ce que cette collaboration ne fonctionne plus⁶⁰. Quant au frère économe de Saint-Wandrille, il a donné, sur invitation, une conférence sur le management selon la règle de saint Benoît aux salariés du Crédit Agricole du Havre et à Sciences Po. Les moines s'attèlent dans ce cas à un travail de traduction de leur utopie en termes non seulement compréhensibles, mais aussi applicables au monde. Puisque la règle est l'un des outils essentiels de la mise en pratique de l'utopie, il semble important d'y faire appel pour aider à l'avènement universel de l'utopie bien qu'elle

⁵⁹ *Deliberazione del capitolo generale 2005, Una difficile sobrietà*, p.32

⁶⁰ Un désaccord était semble-il apparu entre les moines et l'association de laïcs, visiblement à propos de la dimension économique du centre de colloque qui devenait trop important pour le monastère. Mais je n'ai pas réussi à en savoir plus sur le sujet, sans doute parce que cela reste assez sensible.

soit en théorie destinée aux virtuoses. Ainsi, la règle de saint Benoît va-t-elle faire l'objet d'applications dans le cadre managérial.

Dans sa conférence intitulée « Manager pour unifier la personne dans l'*ora et labora* », le frère Didier, économe de Saint-Wandrille décryptait la règle de saint Benoît pour faire ressortir les outils utiles au travail de groupe, autant pour la place de la personne que le rôle du responsable du groupe (l'abbé) ou les valeurs associées à la poursuite d'un but. Il prône notamment le principe de subsidiarité pour passer d'un management directif à un management délégatoire, qui donne plus de place à la personne et unifie le groupe pour le but commun.

L'entreprise est alors assimilée à un groupe d'individus travaillant ensemble et poursuivant les mêmes projets comme l'est d'une certaine manière la communauté religieuse. Il sera proposé aux laïcs de suivre les mêmes méthodes que les moines pour la poursuite du but, mais l'adaptation est faite à la fin recherchée par l'entreprise. Les moines ne présentent pas ce management alternatif comme permettant d'atteindre le Royaume de Dieu, mais comme ouvrant la voie à une manière différente, plus humaine et plus juste, et donc en un sens plus efficace, de réaliser des projets économiques. La fin recherchée n'est pas explicitement religieuse, mais si les moyens sont les mêmes, le but originel de la règle peut être atteint de manière indirecte⁶¹.

5. RÉENCHANTER L'ÉCONOMIE ?

Selon Weber, le désenchantement de l'économie se produit lorsque son développement entre en conflit avec l'éthique de fraternité des religions de salut. « L'économie rationnelle relève de l'activité pratique. Elle est orientée vers des profits qui naissent dans le combat d'intérêts que les hommes se livrent entre eux sur le marché. Sans estimation des prix, donc sans ce combat, pas de calcul possible. L'argent est ce qu'il y a de plus abstrait et de plus impersonnel dans la vie des hommes. Le monde de l'économie capitaliste, moderne et rationnelle, est né de là ; plus il suivait ses propres lois internes et immanentes, plus tout rapport concevable à une éthique de fraternité religieuse devenait difficile. »⁶² Si l'utopie monastique a pour but de réenchanter l'économie, c'est-à-dire de la rendre à nouveau

⁶¹ Il serait alors intéressant d'étudier les entreprises qui mettent en place un management s'inspirant de la règle de saint Benoît. J'avais effectué en DEA un entretien auprès d'une hôtesse de la Pierre-qui-Vire qui fonctionnait de cette manière dans son entreprise. Il y aurait effectivement sujet à recherche sur ces entreprises utopiques d'un nouveau genre.

⁶² M. Weber, *Parenthèse théorique : le refus du monde, ses orientations, ses degrés*, Archives de Sciences Sociales des Religions, 1986, n°61/1, trad. Philippe Fritsch, p.13

compatible et non plus conflictuelle avec la religion, elle doit passer par la réintégration de cette éthique de fraternité, puisque c'est par son évacuation que le conflit est advenu.

a. Réintégrer l'éthique de fraternité dans l'économie

Pour procéder à la réintégration de l'éthique de fraternité dans l'économie, les moines cherchent notamment à dépasser l'impersonnalité des échanges. L'économie capitaliste est essentiellement impersonnelle dans le sens où elle confronte un offreur et un demandeur qui se trouvent réduits à leur fonction économique. La célèbre histoire du boucher d'Adam Smith illustre parfaitement la déshumanisation des rapports économiques : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. »⁶³ L'apogée de cette impersonnalité est réalisé lorsque l'offreur et le demandeur ne savent pas qui est le second acteur de l'échange. Le marché au Cadran de Fontaine en Sologne, étudié par Marie-France Garcia-Parpet⁶⁴ en est un exemple, car l'impersonnalité y est recherchée afin de faciliter les échanges. L'évacuation de la considération de la bienveillance et l'impersonnalité pèsent, selon Weber, dans le rejet du commerce par la religion catholique : « L'antipathie profonde que l'éthique catholique et, à sa suite, l'éthique luthérienne témoigne à toute tentation capitaliste repose sur l'aversion que leur inspire l'impersonnalité des relations qui se nouent entre ceux qui, dans le cadre de l'économie capitaliste, contractent en vue du gain. »⁶⁵ Par conséquent, les moines tentent de réintroduire des relations interpersonnelles dans les échanges économiques de manière à légitimer leur commerce. C'est pourquoi les moines aiment à discuter avec les clients du magasin. En effet, selon M. Weber, « l'échange muet est l'opposé radical de toute fraternité personnelle »⁶⁶, et c'est ainsi que l'économie « ne peut manquer d'entrer en collision avec l'éthique de fraternité universelle prêchée par les religions de salut »⁶⁷. Or, la vente par correspondance, où aucun des deux acteurs ne voit l'autre, n'est-elle pas l'échange le plus muet qui soit ? Pour y remédier et redonner une parole à la transaction taciturne, les moines tâchent de *repersonnaliser* la relation de vente à distance. Par exemple, le moine chargé de l'atelier de

⁶³ Adam Smith, *La Richesse des Nations*, GF Flammarion, Paris, 1991, trad. Germain Garnier, tome 1, p.82

⁶⁴ Marie-France Garcia-Parpet, *La construction sociale d'un marché parfait : le marché au cadran de Fontaine en Sologne*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, 65: 2-13

⁶⁵ M. Weber, *Histoire économique*, p. 375

⁶⁶ M. Weber, *ES*, tome 2, p. 412

⁶⁷ Tschannen, 1992, p.131

vente par correspondance à l'abbaye de la Pierre-qui-Vire saisit toutes les occasions de téléphoner au client, afin qu'il devienne une personne :

« On essaie d'éviter de téléphoner mais j'avoue que quand on n'est pas en période de pointe, je crée plutôt ... Il y a certaines occasions qui ne sont qu'un prétexte mais que j'utilise parce que ça va créer un lien que je peux établir parce que j'ai pas trop de problèmes de temps et qui va compléter largement l'aspect simplement mercantile de la transaction. »

Ou encore une carmélite pour la vente des hosties par correspondance :

« Souvent je mets un petit mot, quelque chose en rapport avec la liturgie actuelle parce qu'il y a une fête ou alors je donne des nouvelles de la communauté. Enfin, je trouve que c'est important que les gens qui achètent les hosties chez nous, ils se rendent compte qu'il y a des personnes derrière. »

De même, sur les factures de l'atelier de pain d'autel du Carmel, une petite phrase vient donner un caractère plus personnel – voire spirituel - à l'échange : « Avec nos remerciements et l'assurance de notre prière. » La vente par correspondance constitue en effet un cas de dépersonnalisation presque totale de l'acte marchand qui est alors réduit uniquement à sa dimension mercantile. Créer un lien avec l'acteur économique va permettre de réintroduire une dimension fraternelle dans la transaction, même si les acteurs ne se rencontrent pas réellement. De même, pour ces transactions commerciales concernant l'objet a priori économique par excellence qu'est le « futur corps du Christ », les sœurs tentent de les redéfinir en service et non pas en acte mercantile. Dans cet esprit, elles acceptent d'adapter leur offre à la demande du client, ce qui revient à personnaliser l'objet de l'échange. Les hosties se vendent en général par paquet de 10 000, mais si un client leur en demande 253, elles lui en donnent 253, ce qui lui permet de conclure : « Voyez, il y a un service, ce n'est pas du commerce. »

Lorsque les monastères développent entre eux des relations commerciales, la fraternité demeure première. Lors de mon séjour à Camaldoli, étaient aussi présents trois moines polonais qui venaient négocier un échange de vente de produits. Pour entamer des relations amicales, ils avaient apporté des spécialités polonaises que chacun put goûter après le dîner et les moines italiens leurs offrirent de nombreux cadeaux, livres et produits de leur fabrication.

Le cas le plus frappant de redéfinition des conditions de négociations commerciales est celui de la « messe d'affaires ». Cet exemple rencontré dans une enquête effectuée en maîtrise vaut qu'on le rappelle. Les deux responsables d'une entreprise cliente de l'abbaye étant arrivés juste avant la messe, le cellérier les invita à y prendre part. L'homme fut placé à côté du moine dans le chœur et, au dire de sa collaboratrice, ils passèrent la messe à discuter et de

nombreuses choses s'y conclurent. Est-ce que la messe équivaut pour les moines au traditionnel repas d'affaires ? Il en est de même pour les relations de travail qui doivent être elles-aussi interpersonnelles dans le sens où elles prennent en compte la personne entière et non sa seule fonction économique. Le gérant laïc de la ferme de la Pierre-qui-Vire souligne cette « convivialité » des relations de travail qu'il met au compte de la bonne connaissance de l'humanité par les moines. En ce sens, la relation économique s'oppose bien à la démagification qui « has meant both that everyday thinking has become more instrumental and matter the fact, that emotional involvement with nature, with the community and with other men has been reduced, and that the external world has been 'drained of meaning' »⁶⁸.

C'est finalement le marché lui-même, entité proprement impersonnelle, que les moines veulent *repersonnaliser*. Qu'il s'agisse du marché du travail ou du marché des biens et services, les moines tentent d'y réinstaurer une dimension relationnelle qui s'en trouve en général exclue par l'économie.

b. Concurrence et entraide dans l'économie monastique

Dans l'ordre économique, l'exclusion de l'éthique de fraternité se traduit aussi par la concurrence qui définit la loi de fonctionnement d'un marché. En effet, « l'économie rationnelle est une activité objective. Elle s'oriente à partir des prix *monétaires*, qui se forment sur le *marché* dans le cadre de la lutte d'intérêts que les hommes mènent les uns contre les autres. »⁶⁹ La réintégration de l'éthique de fraternité dans l'économie doit donc passer par la pacification de cette lutte, autrement dit, une redéfinition des termes de la concurrence. Cette dernière n'est pourtant pas absente du monde monastique, et surgit lorsque des monastères produisent dans des secteurs similaires. Ainsi, même pour les hosties, lorsque que plusieurs monastères d'un même diocèse en fabriquent, ils entrent en concurrence. Une moniale en témoigne :

« Il y a des monastères qui se font concurrence entre eux parce que dans un diocèse y a deux carmels qui font des hosties mais plus personne va à la messe donc qui vend les hosties ? C'est dingue, hein, c'est dingue ! Ou y a des communautés nouvelles qui ont une idée, on va faire des hosties, on fait une super pub, on a des amis, tout le monde achète. Et le carmel à côté ne peut plus vendre ses hosties parce que simplement, on lui a pas posé la question « Est-ce

⁶⁸ Bryan R. Wilson, *Religion in the Secular Society, A sociological Comment*, London, Watts & co, 1966, p. 57

⁶⁹ Weber, SR, p. 421.

qu'on est un concurrent pour vous ? » Même pour les hosties, il y a de la concurrence dure (rire), c'est fou, hein ! » (Moniale vendeuse au magasin Monastica⁷⁰, Paris)

La concurrence est donc bien présente dans le champ de l'économie monastique, jusque dans la production d'hosties, et les moines l'acceptent comme étant un élément incontournable du commerce :

« Si on veut accepter de faire du commerce, il faut accepter la concurrence, sinon, ça va pas. C'est c'qui se passait sur la *Boutique de Théophile*, la règle quand un monastère venait avec un produit, un autre ne pouvait pas venir avec le même produit. C'est le premier qui arrivait avec la confiture d'abricot, il prenait la place de tous les autres. Alors là, en tant que président de Monastic, je suis allé rouspéter. Je suis allé leur dire, c'est complètement anti-commercial votre truc. Anti-commercial. Vous allez dans toutes les villes de France, vous avez des tas de supermarchés, ils vendent tous les mêmes produits. » (Fr. Frédéric, économe, Pierre-qui-Vire)

Malgré certaines tentatives, l'abolition totale de la concurrence sur un marché ne fonctionne pas, et même, certains critiquent le fait qu'elle entraînerait des situations de monopole qui s'opposent à d'autres idéaux monastiques. Ainsi, toujours à propos de ce même site de vente en ligne :

« On a beaucoup poussé pour que j'y entre. J'ai failli y entrer, j'y suis pas entrée, pour deux motifs. J'étais pas d'accord avec la politique entre guillemets d'une des sœurs qui s'est attribuée une...sur les produits de *Bonne Fée Nature* qu'on vend, des gélules, l'exclusivité, qui sont fabriqués pour les monastères, qui s'en est attribuée l'exclusivité sur la *Boutique de Théophile*. Or, à partir du moment où elle s'en attribue l'exclusivité, que devient l'association et que deviennent les autres ? J'ai obtenu déjà qu'elle supprime une partie de son laïus au démarrage mais j'me suis dit, et bien, je n'entrerai pas dans un... Je suis fille de commerçants et y a des choses qui me choquaient. » (Mère Cécile, économe, monastère breton)

Ne pas accepter le jeu de la concurrence, autrement dit faire des accords entre acteurs sur le marché, est contraire à la légalité. Bien que certains exemples existent, rencontrés dans les enquêtes, les moines ne peuvent donc véritablement déjouer la concurrence. Par conséquent, ils tâchent de la dépasser là où il est possible de le faire, c'est-à-dire à un niveau local, plus particulièrement dans le magasin. Le directeur adjoint du centre d'accueil de Maredsous explique : « Par principe, lorsque j'ai un type de produit, j'évite d'avoir le même, parce que là, c'est de la concurrence. » Qu'il s'agisse d'un produit monastique ou non. Mais surtout, au-delà de la concurrence difficilement niable, le magasin va être le lieu privilégié de l'entraide monastique. Par exemple, à l'abbaye de Kergonan :

⁷⁰ Magasin tenu par les Fraternités Monastiques de Jérusalem

« Dans plusieurs monastères, le cellérier, quand vous avez un produit dans un rayon qui ne se vend pas, on le supprime. Or, moi, ça m'arrive de garder des choses que j'ai dans le magasin, qui roulent pas bien, mais je sais qu'en les gardant, j'aide tel monastère, qu'est aussi dans le même pétrin que moi, j'les garde. Je me dis, monastiquement parlant, pour moi, ça a un sens. » (Sœur Cécile, Saint-Michel)

La traduction utopique et plausible de la concurrence sera notamment l'entraide entre monastères, en vendant des produits d'autres communautés. Cette entraide peut aussi parfois se situer au niveau de la production, ainsi par exemple, le cas des produits Chantelle, fabriqués conjointement par Chantelle et l'abbaye du Désert et expédiés par la Pierre-qui-Vire. Pour les moines de cette dernière abbaye, cette collaboration économique est vécue comme une entraide envers le monastère de sœurs qui n'a plus des effectifs suffisants pour continuer seul la production. Ainsi, les moniales apportent du travail et une source de revenus aux moines, qui eux-mêmes permettent à une activité de perdurer dans le cadre monastique. Ce même monastère, dans son catalogue, présente « une série d'articles issus de monastères amis »⁷¹, amis donc, non pas concurrents.

Le cas de la concurrence révèle les limites à une redéfinition totale de l'économie notamment par l'éthique de fraternité. Le changement radical ne peut se faire que progressivement. Dans le cas présent, on constate qu'il est impossible d'abolir la concurrence, fondement de l'économie de marché, à moins de changer aussi les bases légales sur lesquelles les moines n'ont pas d'influence.

c. Le réenchantement de l'économie par les moines

Par la réintégration de l'éthique de fraternité dans l'économie, les moines travaillent à ce que l'on peut appeler un réenchantement de l'économie. L'économe de Saint-Wandrille, notamment au sujet de la réintégration de la personne au centre de l'économie, explique : « Le but étant dans tout ça de réenchanter le monde, donc de réenchanter le monde économique, de lui redonner une dimension humaine. » D'après sa réponse, sans doute ne fait-il pas référence à Weber, puisqu'il déclare employer « le terme réenchanter pour éviter d'apeurer en disant réévangéliser », mais il est néanmoins intéressant de remarquer qu'il l'emploie lui-même.

Plus que de renverser le processus de désenchantement identifié par M. Weber, les moines tentent de s'emparer des points de tension qui ont consommé le divorce de l'économie et de la religion. Pour cela, l'économie doit se ressaisir des valeurs inhérentes à ce que Weber appelle les religions de salut. Si l'on revient sur l'éthique de fraternité qui est l'une de ces lignes de

⁷¹ Catalogue Chantelle 2007-2008, p.29

faillie, on peut s'interroger sur la possible alliance entre cette éthique, passant notamment par la repersonnalisation des transactions, et la rationalité. Car le réenchantement de l'économie par les maîtres de rationalité que sont les moines exclut un retour à l'économie non rationnelle. « La spersonalizzazione operata in una economia razionalizzata muove in direzioni diverse rispetto alla fratellanza universale ; per la sua realizzazione non sono possibili che rapporti astratti, impersonali, interscambiabili, cioè un tipo di interazione basata su ruoli e funzioni. »⁷² Les moines montrent que cette repersonnalisation n'entrave pas le fonctionnement rationnel de l'économie, et peut même y contribuer. Ainsi, l'abbaye de Saint-Wandrille est-elle actionnaire, par conviction, d'une entreprise qui mise sur l'ergonomie des lieux de travail, autant pour la considération du bien-être de la personne que l'efficacité qui en ressort directement :

« La seule originalité, c'est qu'ils sont à rebours de tout le marché et ils ont dit, nous, on veut pas vendre du mobilier heu... Vous voulez 25 bureaux, mais on va interviewer les personnes qui vont travailler sur cet espace-là. Pour personnaliser le poste de travail en fonction des personnes. Donc avec un même budget, s'ils s'aperçoivent que la personne est mieux sur un bureau blanc, le bureau sera blanc, et si elle est mieux sur un bureau rouge, le bureau sera rouge. Personnaliser en fonction des personnes. Donc on est à rebours de tous les open-space qui sont complètement anonymes dans lesquels les gens viennent s'implanter. »

Réanchanter signifie donc renverser le processus de dépersonnalisation de l'économie pour conclure une nouvelle alliance, dans la rationalité cette fois, de l'économie et de la religion. Si l'économie est réenchantée - donc de nouveau en accord avec les fondements intransigeants de la religion - elle pourra plus facilement être intégrée à l'utopie. Ainsi, alors que le désenchantement du monde s'était opéré par l'autonomisation des sphères religieuses, économiques et artistiques notamment, se discernent dans le monachisme des dynamiques de réenchantement avec la réconciliation de l'économique et du religieux, et de l'économie avec l'art dans le religieux.

⁷² Alessia Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber, Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano, 2003, p.140

CHAPITRE 2 : DONNER UN SENS RELIGIEUX À L'ÉCONOMIE

L'ultime stratégie de recomposition pour résoudre les distorsions liées à la pratique nécessaire de l'économie dans l'utopie religieuse, consiste à donner un sens religieux à l'activité. Ce sens est déjà présent dans le cas de productions explicitement religieuses. Dans le cas contraire, il peut être surajouté pour extramondaniser l'activité. Une fois ces activités admises comme instruments religieux, leur intégration à l'univers utopique sera naturelle.

Le travail sert la construction utopique, car il favorise la constitution de la communauté comme communauté identitaire unifiée. La participation à l'œuvre commune aide chaque moine à se reconnaître comme un élément en interdépendance avec tous les autres du groupe. « Etre au travail, c'est être comme les autres, c'est faire partie des autres. »⁷³ En outre, la réalisation d'œuvres communautaires réussies participe à l'identification à la communauté, comme R. Sainsaulieu l'avait observé dans le cas des entreprises de gros œuvres. Ainsi, frère Etienne de la Pierre-qui-Vire remarque au sujet de la construction de la centrale hydroélectrique, « ça a marqué notre histoire, l'histoire de la Pierre-qui-Vire, c'est vraiment une génération qui a été marquée dans les années 60 par toute la construction de ces canaux ». De plus, le travail participe à l'instauration des relations utopiques évoquées plus haut. Non seulement la communauté monastique ne base pas la hiérarchie de ses membres sur la qualification du travail, mais aussi le fait que chacun travaille, aide à mettre tous les moines au même niveau. Ainsi que le dit le frère comptable de la Pierre-qui-Vire, le travail lui permet de sentir qu'il est « mis à la même sauce que tout le monde » alors qu'il vient d'un milieu sans doute plus favorisé. Le travail permet donc le nivellement, l'intégration utopique à la communauté par la participation équivalente de chacun à son bon fonctionnement.

Pour mieux intégrer leurs activités économiques à l'utopie, les moines vont aussi tâcher de leur donner un sens extramondain, tout en concourant à la diffusion de l'utopie. Le travail apparaîtra alors comme un acte religieux en soi. Ainsi peut-on lire dans la brochure de la boulangerie de Planskettten, : « Arbeiten in unsere Oeko-Baeckerai auch ein Stueck Gottesdients ist », (Travailler à la boulangerie écologique est une parcelle du service divin). Mais la recomposition religieuse de leur activité économique ne provient pas uniquement d'éléments tirés de la sphère monastique, elle s'inspire de préoccupations modernes de la société, permettant aux moines d'acquérir une nouvelle plausibilité à son égard. Si la modernité pose plus d'exigences aux moines, elle leur donne aussi les moyens d'y répondre

⁷³ Danièle Linhart, *Pourquoi travaillons-nous ? Une approche sociologique de la subjectivité au travail*, érès, « Clinique du Travail », Ramonville Saint-Agne, 2008, p.21

en leur offrant de nouveaux espaces d'action. En effet, si « la modernité abolit la religion, en tant que système de significations et moteur des efforts humains, [...] elle recrée, en même temps, l'espace-temps d'une utopie qui, dans sa structure même, demeure en affinité avec une problématique religieuse de l'accomplissement et du salut »⁷⁴. La conjonction de la plausibilité et du créneau économique vient prouver que les moines répondent à des attentes proférées implicitement par la société.

1. LES TRAVAUX RELIGIEUX : L'INTÉGRATION PARFAITE ?

Le travail en lui-même religieux, comme le service de la messe, des sacrements ou la production d'articles religieux, peut apparaître comme l'intégration optimale du travail à l'utopie religieuse. Il n'est dans ce cas pas besoin de surajouter du sens religieux puisqu'il s'y trouve d'emblée. La signification religieuse directe de ces travaux permet-elle donc et suffit-elle à intégrer ces activités économiques dans la sphère religieuse ?

a. L'économie de la messe dans les monastères

La messe apparaît comme un travail qui ne sortirait pas le moine de la sphère du religieux. Il acquiert alors un rôle de fonctionnaire religieux, effectuant pour la société l'acte eucharistique rituel et étant payé en ce but. Les moines présentent en effet la messe comme étant au centre de leur vie, car elle rend visible la présence de Dieu et permet de se rapprocher du Royaume attendu. Elle est en outre le seul travail religieux qui fasse l'objet d'une rémunération officielle et justifiée. Par ces honoraires, se paient le service effectué par un fonctionnaire religieux ainsi que les matériaux nécessaires à la réalisation du rite : objets liturgiques, hosties, mais aussi énergie pour la lumière et le chauffage.

Depuis la prise en compte du travail religieux des moines, une économie de la messe s'est échafaudée au sein des monastères. Les demandes adressées aux moines pour célébrer des messes à la mémoire des défunts, bien qu'en baisse, restent relativement nombreuses. A noter d'ailleurs que ce service se paie avant sa réalisation, mais que, même si les moines ne reçoivent pas d'honoraire pour un jour donné, la messe sera néanmoins célébrée. En réalité, ils reçoivent des honoraires pour plus de messes qu'il n'y a de jours, ce qui nécessiterait de célébrer plusieurs messes par jour. Au temps de Cluny, les moines-prêtres célébraient souvent chacun une messe par jour, voire plus, pour répondre à toutes les demandes. Aujourd'hui, la

⁷⁴ D. Hervieu-Léger, citée in O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992, p.350

solution adoptée est celle de la concélébration. Chaque honoraire ne correspond plus à une messe en tant que telle, mais plutôt à un prêtre et sa participation active. De cette manière, les moines réalisent des économies d'échelle car les matériaux utilisés sont de même volume quel que soit le nombre de messes réellement dites par prêtre. Seul le fonctionnaire du service religieux est individualisé, tout le reste est mis à niveau collectif. De plus, comme une seule messe est dite par jour, les moines conservent les temps dévolus au travail pour une activité productive.

La messe est aussi ce moment d'ouverture de la communauté au monde, l'un des rares où elle sera présente au complet en public - plus qu'aux offices, surtout de journée, où il est fréquent que des moines s'absentent. C'est aussi ce moment où les moines peuvent dire explicitement et directement quelque chose au monde par le truchement de l'homélie. On pourrait alors se demander si l'homélie d'une messe monastique s'adresse exclusivement à la communauté ou au monde. Dans le premier cas, la messe serait spécifiquement monastique à laquelle le monde pourrait assister, et où les moines se mettraient en scène en tant que moines devant les laïcs. Dans le second, les moines ouvriraient leur communauté pour le temps de la messe et profiteraient de l'homélie comme d'une tribune pour s'adresser au public laïc. La messe peut donc apparaître comme le travail religieux utopique qui, par sa rémunération, permettrait aux moines de subvenir à leurs besoins sans sortir de l'utopie.

b. Le refus de rémunération des travaux religieux

Parce qu'au service de la société en tant que virtuoses religieux, il est légitime, dans le cadre d'une division du travail, que les moines vivent de ce que la société leur offre comme rémunération de leur activité religieuse. Ainsi Weber note que « pour la théologie populaire, la forme suprême de « productivité » des moines était d'accroître le *thesoribus ecclesiae* par la prière et le chant choral »⁷⁵. Les dons comme rémunération du travail des moines se sont raréfiés, mais demeurent les honoraires de messe. Pendant les siècles antérieurs, avait cours « une conception de l'aumône comme « rétribution » de la prière des sœurs ».⁷⁶ Mais cette phrase issue d'une étude de l'économie des monastères effectuée par une moniale, dessine déjà la prise de distance actuelle vis-à-vis de cette position par l'emploi des guillemets. Non seulement, le travail religieux n'est plus considéré dans la société comme devant faire l'objet

⁷⁵ M. Weber, EP, p. 261

⁷⁶ *Un survol de l'évolution économique des monastères de moniales durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle*, sœur Benoît Garret

d'une rémunération, mais plus révélateur, il n'est plus pensé comme devant l'être par les religieux eux-mêmes.

À plusieurs reprises, dans les entretiens effectués avec les moines de la Pierre-qui-Vire, revient l'idée que les honoraires de messe ne sont pas destinés à les faire vivre, et seraient encore moins un salaire pour ce service eucharistique. Le comptable affirme au nom de la communauté : «Evident par exemple que les messes ne soient pas de l'argent pour nous mais que ce soit de l'argent qu'on reverse pour les dons. » Pourtant, les honoraires, comme leur nom l'indique, sont généralement conçus comme rétribution du travail religieux ; ils occupent une place importante dans les revenus des prêtres diocésains par exemple. De même, le frère économe qui les estime à environ 150 € par jour, « ce n'est pas négligeable », les intègre directement dans son discours comme des dons reçus et trouve ainsi normal de les reverser lui-même en dons. Deux logiques se révèlent dans la lignée d'un « refus prophétique de vivre de l'autel »⁷⁷ : d'une part la rémunération de leur travail religieux n'est plus considérée comme rémunération mais comme don, et d'autre part, les dons sont pensés comme devant être reversés.

A partir du moment où les moines refusent de percevoir un salaire religieux, ils ne peuvent plus être assimilés au rôle de prêtre au sens de Weber, recevant un salaire pour un travail religieux institutionnalisé. Faut-il en conclure que leur travail véritable, celui qui les fait vivre et qui reçoit une juste rémunération, est le travail économique ? Dans ce cas, le refus de la rétribution du travail religieux apparaît comme une plus grande reconnaissance du travail économique et donc une sécularisation du monachisme. Cependant, il peut aussi être identifié à une prise de distance ostensible d'avec les sectes où tout se monnaie. Les moines affirment alors leur différence par la gratuité des services spirituels, à l'exclusion des messes pour les défunts. Cette attitude monastique rejoint la configuration légale puisque la Direction Générale des Impôts ne considère pas les honoraires de messe comme des revenus : « les honoraires de messe, qui sont calculées en général pour permettre à leurs bénéficiaires de faire face aux frais de culte et à l'entretien des édifices culturels, ne seront pas considérés comme présentant le caractère d'un revenu et qu'il y aura lieu, dès lors, d'en faire purement et simplement abstraction »⁷⁸.

Toutefois, toutes les communautés ne reversent par les honoraires à l'extérieur, ce qui prouve qu'ils sont encore perçus comme un salaire religieux par bon nombre de moines,

⁷⁷ Jean Séguy, *Instituts religieux et économie charismatique*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, p.36

⁷⁸ Circulaire La Martinière, 1966, A, 1

d'autant plus qu'ils peuvent se permettre de s'en séparer que s'ils ont par ailleurs suffisamment de revenus, ce qui n'est pas toujours le cas.

c. L'hostie : le travail monastique parfait ?

De l'économie de la messe, on débouche tout naturellement sur la production d'hosties pour laquelle se pose la question de savoir si elle ne constituerait pas le travail monastique parfait, intégré de soi dans la sphère religieuse. Il est bon de préciser que cette production n'est assurée que par les communautés féminines. Il existe une division implicite du travail entre les femmes qui fabriquent les instruments nécessaires au rite (objets liturgiques, hosties) et les hommes qui le réalisent.

Produisant un revenu, la production d'hosties permet de subvenir aux besoins matériels du monastère. Comme activité manuelle, elle répond aux exigences de lutte contre l'oisiveté et de poursuite de l'œuvre créatrice. Parallèlement, ce travail est aussi une activité religieuse car il participe à la réalisation du rite chrétien principal. Il produit ce qui ne sera rien moins que le corps du Christ, donc le Christ lui-même qui est au cœur de la vie de chaque moniale. La frontière entre travail économique et maillon dans la chaîne de réalisation du rite eucharistique se fait plus ténue.

Ce travail demeure pour sa plus grande part dans la sphère strictement religieuse. Seuls les fournisseurs de la matière première - à savoir la farine⁷⁹ - n'en font pas partie. Car même pour la vente, les moniales sont en contact direct avec des prêtres ou des laïcs des paroisses et n'ont pas besoin de se déplacer ni d'ouvrir leur clôture. Les clients viennent chercher les sacs d'hosties à la porterie où les reçoit une sœur tourière⁸⁰, car le carmel étudié en possède encore, sinon ce sera une moniale de chœur ou une laïque qui sera chargée de cette tâche. En outre, comme l'homogénéité du produit est parfaite, qu'il n'y a pas d'option possible hormis la taille, les clients n'ont pas besoin de voir le produit pour l'acheter, ce qui réduit la nécessité de communication.

« L'avantage des hosties, c'est que tout peut se faire..., les clients commandent soit par téléphone, soit par fax, pas encore l'e-mail mais peut-être un jour. Nous, on envoie par colis, il

⁷⁹ Recette de l'hostie (donnée par les carmélites d'Angers) : pour chaque bac, 20 kg de farine, et 20 litres d'eau. Mettre l'eau dans le pétrin, ajouter la farine progressivement, laisser tourner deux fois une minute.

⁸⁰ Les sœurs tourières, ou sœurs du tour sont les sœurs chargées des relations avec l'extérieur. Elles vivent en-dehors de la clôture stricte, et assurent une grande part des services pour la communauté des moniales de chœur. Elles tiennent leur nom du « tour », pierre mobile installée dans une incision pratiquée dans le mur, et dont la rotation permettait de faire passer des objets ou de la nourriture en clôture. Ce sont ces sœurs qui pratiquaient cette action.

y a des sœurs à l'accueil, on a des dépôts, donc ça ne nécessite pas de sortie de clôture. »
(Sr Agathe, économ, Carmel)

Cette économie est en revanche une économie cloîtrée. Ceci peut se confirmer en vérifiant la corrélation potentielle entre le degré de clôture et la production dans ce secteur.

Pourcentage de communautés féminines ayant une activité de production religieuse (France)								
	Bénédictines	Cisterciennes	Trappistes	Carmélites	Dominicaines	Clarisses	Visitandines	Chartreuses
articles religieux pour le clergé	31,30	18,20	10	44,70	30,80	48,90	15,80	0
articles religieux pour les laïcs	31,30	9,10	20	31,80	46,20	31,90	15,80	50
Total	62,60	27,30	30	76,50	77,00	80,80	31,60	50

Tableau 9 : Communautés féminines en France ayant une activité de production religieuse

Lecture : 31,30% des communautés bénédictines féminines ont une production d'articles religieux pour le clergé.

Ainsi que le montre ce tableau, les communautés féminines qui pratiquent le plus la production d'articles religieux sont celles dont la clôture est la plus sévère : bénédictines, carmélites, dominicaines et clarisses⁸¹. Le choix de travailler dans ce secteur semble donc corrélé aux contraintes de clôture et au désir d'effectuer un travail qui ne ferait pas sortir de la sphère religieuse.

A partir du moment où la matière première entre dans le monastère, un processus de consécration du produit s'amorce car, fabriquée par des moniales, l'hostie aura une valeur supérieure à celle issue d'une usine laïque. Symboliquement, « l'opération de production » équivaut à « une opération de transsubstantiation symbolique, irréductible à une transformation matérielle »⁸². Le terme de « transsubstantiation » est osé pour un pareil produit, cependant, l'ultime transsubstantiation à laquelle il est appelé débute dès sa production effectuée dans le silence et la solitude du cloître. En effet, les carmélites travaillent en solitude, ainsi chaque unité de valeur ajoutée est divisée pour donner lieu à un atelier particulier. Le mélange de la pâte, la cuisson, l'humidification et la découpe s'effectuent chacune dans une pièce différente. Produit en prière, le pain d'autel acquiert peu à peu son caractère particulier, sa consécration qui sera couronnée par la transsubstantiation rituelle. Les

⁸¹ Pour les chartreuses, le chiffre n'est pas assez significatif (deux cas) pour que l'on puisse en tirer une conclusion scientifiquement valable.

⁸² Pierre Bourdieu, *Le Couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1, 1974, p. 21

sœurs insistent cependant sur le fait qu'elles le nomment « pain d'autel » pour signaler que ce n'est pas encore l'hostie consacrée, le corps du Christ.

« Il manque quand même toute la partie de la consécration. Sinon ça reste du pain, enfin... Même si ça a la forme de ce qui deviendra l'hostie, nous, on produit pas des hosties on produit du pain d'autel. C'est pour ça, on aime bien essayer d'inculquer aux gens que c'est du pain d'autel, c'est pas une hostie quoi. C'est pas facile parce que les gens connaissent mieux hostie que pain d'autel mais c'est vrai que pour nous c'est important de dire pain d'autel justement pour ne pas faire d'amalgame. » (Sr. Louise, responsable de la production de pain d'autel)

Cependant, le processus de sacralisation est bien entamé comme le prouve le fait que les sœurs n'utilisent pas, ou très peu, ce pain azyne pour autre chose que le rite eucharistique :

« Parfois on donne un petit peu aux familles, moi j'aime moins, ou il faut vraiment leur expliquer. Mais quand on a des demandes de boulangeries ou de choses comme ça, ben on n'est pas à l'aise quoi. On n'est pas à l'aise. Ce n'est pas fait pour ça. C'est destiné au culte chrétien, c'est pas... » (Sr. Agathe, économiste du Carmel)

Ou la responsable de l'atelier de production :

« Par exemple, on a des demandes de boulangers, pour faire du nougat, vous savez, le dessus, on s'est dit, qu'est-ce qu'on fait ? Chacun est libre, mais on essaie de réfléchir ensemble. Et on s'est dit, il ne faut pas mélanger, nous, c'est vraiment un travail d'Eglise. » (Sr. Louise)

Ainsi, même s'il n'est pas encore consacré selon le rite canonique, ce pain produit dans la prière et dans le but de devenir le corps de Dieu, ne pourra servir à autre chose, ou exceptionnellement. Il est d'ores et déjà l'objet d'une mise à part, donc d'une consécration implicite. L'idée de ne pas faire l'amalgame souligne cette mise à part, cette forme de consécration informelle qui existe déjà pour le pain d'autel⁸³.

Cette production peut donc apparaître comme un travail monastique idéal qui permet aux moniales de travailler selon les exigences de la règle. Il se divise facilement par activités séparées qui seront effectuées en solitude, il laisse une place au travail manuel⁸⁴, et se trouve immédiatement en lien avec la prière vu le but final du produit. Ainsi que le dit la sœur

⁸³ Au Québec en revanche, on trouve dans les supermarchés des sacs de « retailles d'hosties », présentés comme étant les résidus après la découpe des hosties rondes sur les plaques rectangulaires. Mais bien sûr, « si les retailles commerciales sont des imitations, les hosties provenant de ces mêmes retailles le sont tout autant ! Les pastilles sont vendues au grand public, bien souvent à côté des retailles elles-mêmes. On indique d'ailleurs sur l'emballage que ces hosties ont un goût de retailles d'hosties. » « Cette récupération du patrimoine religieux, apparu au début des années 80, est un phénomène presque exclusivement québécois qui offense les communautés religieuses. François Trudel : « *Ce qui choque surtout les communautés, c'est le respect qui a disparu vis-à-vis [...] l'eucharistie, le cœur de notre vie chrétienne.* » » A étudier... (http://www.radio-canada.ca/actualite/v2/lepicerie/niveau2_5435.shtml)

⁸⁴ Sur le site d'une entreprise de machines pour la production d'hostie, l'on trouve des instruments qui permettent de conserver une part manuelle dans le travail, à destination des monastères.

économe, « c'est en lien avec un sacrement, c'est pour ça que ça a du sens ». Compte tenu du but de la production, la prière pendant le travail apparaît même comme un prérequis :

« C'est vraiment une production destinée à la célébration eucharistique. Donc ça suppose une démarche spirituelle en même temps. » (Sr. Agathe)

La production d'hosties, tout comme celle des autres objets du culte, maintient donc la moniale dans un état d'esprit strictement religieux. Mais surtout, il est significatif de voir que les moniales considèrent cette activité plus comme une « mission » qu'un travail. Cette justification du travail n'est pas propre à la production d'hosties, mais celle-ci apparaît comme l'archétype du travail considéré comme mission ecclésiale. Ainsi, la sœur économe du Carmel déclare : « C'est pas un travail pour vivre, c'est plus une mission pour la communauté. » Et plus loin : « C'est vraiment un travail qui est pour l'Eglise. » Sans occulter l'utilité économique du travail - qu'elle connaît bien en tant que diplômée d'une école de commerce - elle fait cependant passer la mission religieuse avant la question de subsistance. Pourtant, c'est bien parce qu'elles avaient besoin d'un travail pour vivre que les sœurs ont racheté cette production d'un carmel qui avait fermé. Cette activité permet donc une justification parfaite du travail en termes religieux, puisqu'il devient lui-même mission ecclésiale, non seulement utile, mais déterminante pour les croyants.

Toutefois, pour être véritablement un travail monastique parfait, il faudrait que ce travail de production d'hosties soit utopique en lui-même, c'est-à-dire, annonçant, comme le reste de la vie monastique, le Royaume de Dieu à venir, sans autre justification que lui-même. Cela peut se vérifier si on le considère non pas comme travail économique, mais comme acte concourant à la réalisation du rite chrétien. La rémunération, en revanche, rappelle que ce travail s'effectue encore sur Terre. D'autre part, si ces instruments du culte et plus spécialement l'hostie participent à rendre Dieu présent sur terre par l'intermédiaire du sacrement eucharistique, cela signifie que le règne utopique n'est pas encore arrivé. Car s'il l'était l'invocation divine serait inutile. Le rendre présent accuse son absence. « Réitération mystique de la venue du Sauveur, le sacrement eucharistique n'en demeurera pas moins commémoration d'une absence, répétition rituelle d'un événement irréparable. »⁸⁵ Toutefois, y contribuer accélère la venue du Royaume attendu, non pas en rapprochant la fin des temps, cela, le moine ne le peut pas, mais en permettant cette parcelle de Royaume de Dieu qu'est la messe.

⁸⁵ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Bibliothèque des Idées, Paris, nrf Gallimard, 1985, p.104

2. ARTISANAT ET QUALITÉ : DES NICHES ÉCONOMIQUES TRADUCTIBLES EN TERMES RELIGIEUX

Lorsque le sens religieux n'est pas présent d'emblée dans l'activité, les moines peuvent le surajouter de manière à la dépouiller de son sens économique et la faire apparaître comme une activité extramondaine.

a. L'artisanat comme travail alternatif

L'économie monastique comporte de multiples contraintes liées aux conditions de l'environnement religieux. Le travail défini par saint Benoît est un travail manuel, qui correspond par conséquent à ce que l'on appellerait aujourd'hui l'artisanat. « Par artisanat, il faut entendre la situation dans laquelle est accompli un travail de fabrication qualifié, quelle que soit son extension, connaissant une spécialisation – laquelle peut résulter, soit de la division du travail, soit de la spécialisation technique – et susceptible d'être tout aussi bien effectué comme profession libre ou comme travail contraint, que ce soit pour un seigneur, pour une communauté, ou pour le propre compte de l'artisan. »⁸⁶ L'artisanat peut apparaître comme un travail proprement monastique, non seulement par la recommandation du fondateur, mais aussi, parce que sa grande qualité est de laisser l'esprit libre pour la prière. Concrètement, il offre la souplesse nécessaire aux interruptions dues aux offices. De surcroît, dans ce travail, « si rivendica il valore dell' « artigiamiento » ma soprattutto nell'esercizio diritto del lavoro avviene una messa a distanza « dall'industrializzazione e da un asservimento conseguente alla tecnica », mantenendo inoltre un « contatto con la natura ». Nell'obbligo del lavoro manuale si vede allora una resistenza proprio alle logiche sociali della disciplina del lavoro e dell'assalto tecnologico alla natura, che rappresenta un rischio anche dentro la meccanizzazione delle grandi abbazie. »⁸⁷ L'artisanat sera donc un mode de travail alternatif permis par la société moderne, où il est devenu l'exception et non la norme. Si la modernité a engendré de plus grandes exigences pour les moines, elle leur donne aussi les moyens d'y répondre. Mais surtout l'artisanat fait écho à la notion de tradition : dans ce travail, le moine

⁸⁶ Max Weber, *Histoire Economique*, Bibliothèque des Sciences Humaines, nrf, Gallimard, 1991, p.14

⁸⁷ Franco Riva, *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Abbazia San Benedetto, Seregno, 2003, p.103

peut revendiquer les mêmes gestes que ceux qui l'ont précédé, depuis les origines du monachisme.

b. La qualité : un créneau économique à l'image des moines

Lorsque l'on feuillette les catalogues monastiques, tel celui de Monastic qui recense pratiquement toutes les productions, un rapide constat s'impose : ce sont pour la majorité des produits de qualité. « Le terme désigne toutes les formes de marché dont les objets d'échange sont des singularités, c'est-à-dire, des biens et des services partiellement incommensurables. »⁸⁸ Le choix de l'économie de la qualité provient tout d'abord de la nécessité pour les moines de s'aménager un créneau économique. Comme leur capacité de production est indexée sur l'échelle de qualité de vie religieuse, les moines ne peuvent s'engager dans une économie expansive. L'abbaye de Saint-Wandrille a fait par le passé une mauvaise expérience à ce sujet :

« Nous, on a eu une expérience malheureuse juste avant que j'arrive. Comme y avait que cette activité des cires, c'était un peu la panique à bord et il y a eu un contrat de signé avec Castorama. Donc on a dû monter des chaînes de production ici. Ce qu'il y avait, c'est que derrière, on faisait la même qualité, mais on nous demandait des quantités et des prix. Et comme on n'était pas capable de fournir des quantités et des prix, on avait des pénalités. Donc, c'était une catastrophe, vraiment une catastrophe ! (petit rire) Et les pénalités, c'est quelque chose. Si c'est pas livré à tel jour, telle heure... » (Père Denis, économiste)

Etant donnée la place seconde de l'économie dans un monastère, les moines ne peuvent développer une économie expansive, qui concurrencerait les produits de la grande distribution. La seule possibilité d'être compétitif, c'est alors d'opter pour la différenciation. « Lorsqu'il existe un degré quelconque de différenciation, chaque vendeur a le monopole absolu de son produit, mais est soumis à la concurrence de produits de substitution plus ou moins imparfaits. Puisque tous les vendeurs sont des monopoleurs et ont pourtant des concurrents, ils peuvent être désignés par l'expression de « monopoleurs concurrents » et qualifier les forces en action de « concurrence monopolistique » »⁸⁹. Si les moines ne peuvent affronter la concurrence, il leur reste la solution de créer un monopole, ou du moins, une situation de concurrence monopolistique où les produits, sans être totalement différents, présentent néanmoins des caractéristiques spécifiques telles, qu'on ne peut pas les mettre en

⁸⁸ Lucien Karpik, *Le Guide Rouge Michelin* in *Sociologie du travail* n°42, 2000, p.55

⁸⁹ Edward H. Chamberlin, *La Théorie de la concurrence monopolistique*, PUF, Paris, 1953, p.7

concurrence avec les autres. La qualité, dans sa production de singularités, correspond à la situation de concurrence monopolistique. A cela, la dimension monastique du produit, que l'on peut appeler avec E. Chamberlin, la « marque de fabrique », apporte une différenciation supplémentaire et difficilement imitable. Cette unicité des produits est vérifiée d'après ce qu'en disent les clients de magasins monastiques puisqu'une cliente de Saint-Wandrille déclare en effet, à la question de savoir pourquoi elle vient dans un magasin monastique : « On trouve des produits qu'on ne trouve pas ailleurs, des petites spécialités. » De même, à l'entreprise Vassal Paris, fournisseur des plus grands restaurants parisiens, la raison de s'approvisionner dans un monastère est « qu'ils font des choses qu'on ne trouve pas ailleurs ». Ceci confirme la situation monopolistique des produits monastiques, économie différente donc attractive, qui permet aux moines de conserver leur mode de vie. Les religieux eux-mêmes invoquent la question de la plus-value plus importante pour les produits de qualité. Ainsi, dans le livret *Cellérier aujourd'hui*, « nous sommes obligés de travailler, non plus sur la quantité mais sur la qualité. Un travail qui dégage de la plus-value. Mais qui dit un travail avec forte plus-value, dit un travail spécialisé ou original. »⁹⁰ Comme les moines ne peuvent, pour des raisons pratiques, produire et vendre en grande quantité, la qualité leur permet de produire en moindre volume, mais de réaliser une marge plus importante sur chaque produit vendu.

L'économie de la qualité est donc le créneau viable pour les moines, qui pourra de plus se lire à la lumière de la construction utopique d'une nouvelle société. Le Royaume de Dieu que construisent les moines répond aux qualificatifs laudatifs tels que bon, délicieux, authentique qui renvoient au vocabulaire du registre économique de la qualité. Par cet engagement dans une économie alternative fondée sur la qualité et non la quantité, ils montrent à la société la cohérence de leur vie et de leur économie, alors que cette dernière n'est pas toujours considérée d'un très bon œil par la société. En tant qu'instituts de perfection, « les moines veulent se donner une image du milieu qu'ils fréquentent, proche de la perfection », ainsi que l'observait le responsable de l'entreprise Vassal Paris. De la rencontre entre la perfection de la vie et la perfection du produit va naître la confiance du client qui sera abordée en troisième partie.

c. Vers une économie du beau

Le travail du moine participe d'une recherche de la beauté, identifiable à différents niveaux, de l'objet produit, au magasin lui-même. Cette recherche s'inscrit dans la démarche utopique

⁹⁰ *Cellérier aujourd'hui*, p. 16

du moine qui veut, dans une certaine mesure, transformer le monde. La beauté serait synonyme d'harmonie, et se rapprocherait de la création au sortir des mains de Dieu. Lui-même, par ce qu'il est, ne peut avoir créé que des choses belles, et donc, vouloir poursuivre la création divine suppose de travailler à la beauté du monde. Pour une théologie de l'écologie, la biodiversité serait effectivement l'expression de la beauté de Dieu. Existe-t-il donc une affinité élective entre utopie religieuse et beauté ? En attendant une beauté totale, absolue, du monde et des hommes, c'est-à-dire autant intérieure qu'extérieure, que vise l'utopie, les moines proposent cette beauté des choses, censée symboliser leur attitude particulière au travail, et l'amour qu'ils ont mis dans cet acte.

A priori, dire que les moines sont à la recherche de la beauté ne paraît pas évident. D'un certain point de vue, le beau est synonyme de futilité, d'éphémère, de tentation, parfois de péché : elle est aussi la parure du Diable. Pourtant, le moine chargé de l'herboristerie à Camaldoli, atelier qui produit surtout de la cosmétique en vérité, expose sa recherche monastique de la beauté :

« Dans la tradition monastique de Camaldoli le thème de la beauté, la beauté du créé, la beauté de la nature et la beauté de la personne est un thème très important, qui fait partie d'un aspect qui est strictement lié à la création. À Dieu lui-même, Dieu créateur. Et donc, à cultiver, respecter, comme moment de la vie elle-même autant du créé que de l'homme, de la femme..

Mais cela, c'est vrai aussi pour l'art. » (Fr. Andrea)

La beauté serait ce que l'on voit de Dieu dans le créé, elle rendrait Dieu visible et donc, chercher Dieu consisterait pour une part, à chercher la beauté. Les moines seraient alors des chercheurs de Dieu qui tâcheraient de transmettre ensuite au monde ce qu'ils en ont trouvé.

Dans ce cas, l'économie n'est qu'une forme prise par cette quête du beau ; elle n'est qu'un instrument par lequel les moines tentent de produire cette beauté pour la diffuser au monde. Ce n'est pas réellement que l'économie soit niée, mais elle est métamorphosée en outil au service d'une quête plus noble. Afficher cette beauté dans les produits et les magasins, signifie alors pour les moines révéler que le but premier de leur économie n'est pas l'économie en elle-même. La beauté permet de voiler l'économie. Car d'une part, sa recherche prouve la contestation de la production de masse et son primat de la quantité, elle est une contestation ouverte de l'économie capitaliste, et d'autre part, par sa proximité avec l'art, elle s'élève au-delà de l'économie dans des sphères plus pures. Ainsi, l'économe de Kergonan explique l'importance du critère de la beauté dans des articles de maison vendus au magasin :

« On a mis un rayon de porcelaine. Parce qu'on essaie aussi de rester dans le beau. On a choisi ça parce que ça touche à la mer, y a des bateaux, c'est abordable, c'est bien présenté. Voyez, on essaie de faire retrouver quelque chose d'éthique, nous, à travers ça, on essaie de faire passer quelque chose. Avoir un magasin qui est beau. »

De même, dans les placements financiers effectués par l'abbaye de Saint-Wandrille, l'esthétique du produit n'est pas négligée. A propos de leurs placements pour les forges Laguioles, l'économie explique : « Donc là, on est dans un critère qui est la beauté, le produit de qualité, beauté, tradition, etc. »

Pour les moines artistes, comme le potier de la Pierre-qui-Vire, la recherche esthétique occupe une place encore plus importante. Il en témoigne dans l'entretien et dans des films sur l'abbaye où il est interrogé. La poterie s'inscrit dans son amour de la beauté, indissociable de l'art, puisqu'il dit avoir choisi la poterie parce qu'il ne savait pas dessiner. Pour les moines artistes, la recherche de la beauté est essentielle, elle porte en elle une spiritualité qu'il faut apporter à ceux qui n'y ont pas un accès direct. Le sérigraphe de la Pierre-qui-Vire affirme : « Moi, je trouve, on essaie d'offrir quelque chose de beau aux gens qui viendront et qui seront intéressés par ça. » Bien plus, ce « bel objet » doit permettre aux consommateurs une démarche spirituelle.

Par divers biais, l'économie monastique cherche à participer à l'embellissement du monde comme propédeutique à l'esthétique paradisiaque. La recherche de la beauté s'inscrit donc parfaitement dans l'approche utopique de l'économie par les moines. Comme pour l'art, elle leur permet de donner des significations transcendantes à une activité mercantile. P. Berger souligne que « la 'recette' de base de la légitimation religieuse est la transformation des produits humains en faits surhumains et non humains. Le monde humainement produit est expliqué en termes qui nient sa production humaine. Le nomos humain devient un cosmos divin. »⁹¹ C'est exactement le cas ici, où l'activité intramondaine de l'économie est traduite en termes extramondains.

3. L'ART PERMET DE TRANSCENDER L'ACTIVITÉ ÉCONOMIQUE

Cette recherche de la beauté, et surtout la tentative de transcender l'économie, se retrouvent avec plus d'acuité dans le travail artistique des moines.

⁹¹ Peter L. Berger, *La Sacra Volta, Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco Edizioni, 1969, p. 103

a. Un travail hors de l'économie

L'activité artistique est en effet une alternative au travail considéré comme trop économique. L'art serait un biais qui permettrait aux moines de donner un sens extramondain à une activité intramondaine. L'artiste, idéalement, crée parce qu'il en a envie, parce qu'il le doit du fond de son être, librement, non pas pour vivre.

La photo d'un moine au travail acquiert directement une dimension artistique, c'est pourquoi on en trouve dans tous les livres d'abbaye. Le travail du moine est d'emblée présenté dans son analogie avec celui de l'artiste, indissociable d'une recherche de la beauté. En outre, le travail de l'artiste est aussi apparemment dénué de référence financière, comme devrait l'être idéalement celui du moine. Ainsi, l'adoption de productions semi-artistiques vise à donner au travail monastique une autre dimension qui transcende la pure nécessité de subsistance.

Nombreux sont les monastères qui ont un atelier artistique ou proche de ce domaine : à la Pierre-qui-Vire se trouvent des ateliers de poterie, de sérigraphie et de moulage de pierre, à Tamié, un frère travaille à la constitution de bouquets floraux pour la liturgie, à Saint-Michel de Kergonan, une sœur peint des tableaux de saints, et au Carmel d'Angers, une sœur confectionne des bougies décorées de fleurs. Le travail artistique va au-delà de l'économie, car il ne répond pas à un besoin, et surtout, il trouve sa fin en lui-même, dans l'acte de création et son résultat, et non pas dans la vente et son revenu.

Ce travail n'est donc pas *a priori* économique, car vendre le produit est moins une recherche de revenu, que la transmission d'une valeur à l'acquéreur. « La créativité n'est pas un produit commercial »⁹². En ce sens, le travail de l'artiste va au-delà de l'économie. Comme l'écrit Michèle Descolonges, « il y a un caractère hautain de l'œuvre, une résistance au travail »⁹³, hautain ici dans le sens où elle rapproche de Dieu, qu'elle cherche à s'élever au-dessus de ce qui est purement humain. L'art du moine est intrinsèquement lié à sa vie spirituelle et de ce fait, l'objet créé va pouvoir transmettre quelque chose de la spiritualité monastique au monde. Dimension spirituelle du travail tellement prégnante que le client ne pourra pas faire autrement que de la ressentir aussi. Pour le potier de la Pierre-qui-Vire, son bol a une pleine valeur spirituelle :

« Quand j'étais hôtelier, et que les gens achetaient mes pots, ils disaient, quand ils emmènent un pot de la Pierre-qui-Vire, c'est un peu de la Pierre-qui-Vire qu'ils emmènent avec eux.

⁹² L. Boltanski, L. Thévenot, *De la Justification, Les Economies de la grandeur*, NRF Gallimard, 1991, p.295

⁹³ Michèle Descolonges, *Qu'est-ce qu'un métier ?* Paris, PUF, 1996, p.158

Prendre son petit déjeuner tous les jours dans un bol qui vient de la Pierre-qui-Vire, c'est ...
Pour eux c'est quelque chose qui leur fait du bien, qui les rattache à notre communauté de prière. »

Cet objet n'est pas destiné en premier lieu à faire vivre la communauté, mais à permettre aux retraitants de demeurer en communion avec l'abbaye. Cette approche permettrait de déséconomiser l'objet autant pour le client que pour les moines. L'achat d'un produit présentant des défauts - donc la marque de la main du fabricant - serait le point culminant de ce processus. Dans la conversation avec l'un des moines artistes, un parallélisme de cette situation a été fait avec celle d'une mère s'extasiant devant le cadeau de fête des mères de son enfant, quel que soit sa laideur, mais parce que c'est lui l'a fait. Certains produits des moines trouvent toute leur valeur dans le fait qu'ils ont été fabriqués par des moines qui ne sont pas des artisans comme les autres ; ils sont des virtuoses de Dieu porteurs d'une valeur particulière et indéfinissable.

b. Le travail de création dans la lignée du Créateur

Outre le fait de purifier le travail de son péché économique en visant autre chose qu'un revenu, le travail artistique inscrit le moine dans la lignée créatrice de Dieu. Son travail ne serait alors aucunement contraire à l'utopie religieuse, puisqu'il ne s'agirait rien moins que de refaire le même geste que Dieu. Ce n'est plus simplement un travail, mais *le Travail*, celui de Dieu qui crée le ciel et la terre et qui, ce n'est pas négligeable, existait avant le péché originel. Autant le travail de l'homme peut apparaître comme une conséquence du péché selon une certaine lecture de la Bible, autant ce travail de création y est antérieur et s'apparente à celui de Dieu.

Pour le frère potier de la Pierre-qui-Vire, son travail de création se rapporte directement à l'idée de Création divine, où le moine tente d'être un digne continuateur de l'œuvre de Dieu. Cela prend d'autant plus de sens dans le cas du potier car il est fait fréquemment référence au rôle de l'argile et du potier dans la Bible comme métaphore divine :

« C'est un beau travail de moine. La Bible parle du potier. C'est vrai que quand on dit : « je suis l'argile de Dieu », ça me touche. Quand je prends de la terre et que j'en fais un bol, c'est l'esprit de Dieu qui est en moi qui passe dans la terre. Je pense que c'est la spiritualité de la création. » (Fr. Paul)

Et il ajoute plus loin : « mon chemin vers Dieu est passé par là », assignant au travail un réel rôle dans la quête contemplative. Hormis le travail proprement créateur qui produit un objet

unique issu de la prière, d'autres ateliers se rapprochent de cette illusion artistique par un travail sur la beauté. Par exemple, la sérigraphie n'est pas à proprement parler un art puisque les objets sont reproductibles, néanmoins elle présente aussi, au dire du frère responsable, cette recherche de la beauté qui lui donne une dimension transcendante.

Finalement, tout travail sur la matière, travail créateur, qui rapproche l'homme de sa condition terrestre, porte en lui ce sens de modelage, de création. M. Descolonges met l'œuvre au centre de la notion de métier qui, pour elle, « est un façonnage de la matière, qui, par le dire d'une société, devient un objet en projet, c'est-à-dire une œuvre ».⁹⁴ Ceci peut paraître au premier abord contradictoire avec ce que vise la vie monastique. À l'époque des frères convers, les moines profès se réservaient le travail intellectuel, plus noble, plus proche de la prière, dans le sens où l'étude théologique est en elle-même considérée comme un travail religieux. Or, on observe ici une recherche du travail sur la matière qui rappelle le corps. Sans doute cette conception n'est-elle possible que dans une visée post-moderne de valeur redonnée au travail artisanal, libéré de toute technique. Ce travail porte alors en lui quelque chose d'originel, il est autant le travail des premiers hommes que celui de Dieu lui-même qui a façonné la matière pour créer l'homme. Comme s'il y avait une certaine vérité fondamentale dans les quatre éléments avec lesquels le frère sérigraphe dit travailler :

« Alors que dans le travail manuel y a un contact concret avec la matière qui montre les limites que j'ai. Et puis, je trouve c'est amusant parce que c'est l'eau, le feu, la terre et l'air, on se retrouve toujours avec les quatre éléments, hein. Avec la porcelaine, y a la cuisson, c'est toujours une surprise, on sait pas, bah, voilà. Le pigment c'est de la terre, c'est des terres de couleur, bon bah voilà, ça permet peut-être de ...de méditer sur la matière. » (Fr. Christian)

C'est une vérité concrète qui s'oppose au monde du virtuel et qui ramène l'homme à sa condition première. Or, la condition première de l'homme - qui sera aussi sa condition dernière - c'est d'être à l'image de Dieu. Le travail sur la matière, selon la célèbre théorie dite du « feu de camp » forgée par Maurice Halbwachs, éloigne l'homme de la société. Au plus près du foyer central se trouvent les classes les plus intégrées à la société. Inversement, plus l'on s'en éloigne, plus l'on trouve des classes moins socialement intégrées et plus en contact avec la matière⁹⁵. Cette théorie acquiert un sens particulier dans le monde monastique, puisque le travail sur la matière est censé rappeler la condition humaine, au plus loin de la société effectivement, mais il est aussi censé rapprocher de Dieu par une imitation possible de

⁹⁴ Michèle Descolonges, *Qu'est-ce qu'un métier ?* Paris, PUF, 1996, p.203

⁹⁵ Ch. Baudelot, Roger Establet, *Maurice Halbwachs, Consommation et société*, PUF, « Philosophies », Paris, 1994, p.43-44

son œuvre. L'art, même non religieux, porte en lui une dimension sacrée qui s'accorde particulièrement bien avec le statut du moine lui-même. Tout comme le moine finalement, « l'artiste, être charismatique, nimbé d'une aura presque sacrée, ressort alors au régime du don et de la vocation »⁹⁶. « Ainsi, l'art est sacralisé pour contrebalancer le désenchantement du monde lié à la sécularisation et à la rationalisation de la société, car au travers de cette sacralisation de l'art, c'est une re-sacralisation de l'être, de la vie, de l'univers qui est visée. »⁹⁷, et selon D. Hervieu-Léger, « dans la société sécularisée, l'art aurait un rôle dans la restauration des droits spirituels »⁹⁸.

c. Le moine-artiste difficilement intégrable à la communauté

Cette conception du travail, comme continuateur de l'œuvre de Dieu, permettant la réalisation personnelle et niant la dimension économique, pourrait apparaître comme le travail monastique idéal. Et pourtant, le moine-artiste, au sens de celui qui pratique véritablement un art, pose des difficultés d'intégration dans une communauté religieuse. Il laisse en tout cas les autres moines dubitatifs, ainsi qu'en témoigne le frère Pierre de la Pierre-qui-Vire :

« Le moine-artiste, ce que je ne suis pas, est une catégorie très très particulière. Très difficile. L'artiste a tendance quand même constamment à vouloir évacuer la vérité économique au profit d'une espèce de, comment dire, de spontanéisme. Au nom de la créativité qui est la leur ils souhaiteraient parfois être libérée des contraintes économiques. Je dirais, quand l'art veut se libérer des contraintes économiques, il risque de se dévoyer. »

Pour ce frère, la difficulté tiendrait surtout à un irréalisme de l'artiste, asymptotique à celui du mystique qui rejette toute économie et tout rationalisme, contrairement au moine. En outre, dans l'organisation bénédictine du travail, chaque moine est susceptible d'occuper tous les postes, selon sa capacité, et il est recommandé de changer suffisamment souvent pour que le moine ne s'y attache pas, qu'il n'en fasse pas une affaire ou une réussite personnelle qui irait à l'encontre de l'humilité devant Dieu. Or, l'artiste ne peut pas être remplacé dans sa fonction puisqu'il possède un don particulier que les autres n'ont pas. En cela, le moine-artiste entrave le fonctionnement normal du monastère et surtout, n'y participe pas, car il fait l'objet d'un traitement particulier. Comme Weber l'avait observé dans le processus de désenchantement du monde, « c'est donc en dernier lieu l'individuation de l'expérience esthétique qui est

⁹⁶ Eve Chiapello, *Artiste versus Manager*, Paris, Métailié, 1998, p.32

⁹⁷ E. Chiapello, id. p.34

⁹⁸ Danièle Hervieu-Léger, « Cadrage de l'exercice : "sacré", "sacralité", "religion", "spirituel", "mystique" ... », Communication au colloque *Art, sacré et religion : transferts, connexions, échanges*, Royaumont, 16-17 octobre 2009

génératrice de conflits avec la sphère religieuse. »⁹⁹. Il ne s'agit pas ici proprement de conflit avec la sphère religieuse en elle-même, mais avec l'organisation de la vie religieuse, pour des motifs similaires. L'individuation du travail artistique va à l'encontre de l'organisation communautaire. La difficulté du moine-artiste dans une communauté monastique peut se comprendre grâce à la critique du monde de l'inspiration sur le monde domestique, auquel il reproche sa rigidité et sa contrainte : « Ce qui est stable et *figé* est dévalué, comme par exemple, *les principes sacro-saints* ou les *normes*, autant de freins qui font obstacle à la *créativité*. »¹⁰⁰ La cité inspirée de Boltanski et Thévenot, dans son idéal, correspond plus aux mystiques qu'aux moines, car le monastère instaure des règles et rationalise la moindre dimension de la vie quotidienne en s'appuyant sur la tradition. Il limite donc « la disponibilité qui doit être permanente pour reconnaître et accueillir l'inspiration à l'instant imprévisible, où elle se présente. »¹⁰¹

La communauté de Camaldoli fournit un exemple éloquent de moine-artiste. Il y avait, jusqu'à sa mort en 1999, un moine peintre qui faisait des expositions et vendait ses œuvres. Cependant, sa liberté d'esprit ne lui permettait pas de demeurer dans la communauté et de suivre l'intégralité de la règle. Ainsi lui est-il arrivé à plusieurs reprises de passer quelques années en dehors du monastère, revenant dans de magnifiques voitures achetées grâce à l'argent gagné par ses toiles. Il possédait aussi une télévision dans sa cellule, contrairement aux autres moines. Dans ce cas, l'inspiration artistique et la contrainte de la règle étaient incompatibles.

La difficulté de l'intégration du moine-artiste dans une communauté interroge : est-ce donc que les caractéristiques de l'artiste seraient en désaccord avec l'éthique de vie monastique malgré les affinités qu'elles semblaient présenter ? P. Bouretz note que « c'est l'autonomisation de la sphère artistique qui engendre un conflit avec l'éthique religieuse, dans un mouvement où l'attachement aux formes, de l'émergence du jugement de goût et de l'individuation de l'expérience esthétique se confondent et cumulent leurs effets. »¹⁰² Il est donc très difficile au moine d'être aussi artiste, surtout lorsque que l'art prend son autonomie vis-à-vis de la religion, c'est-à-dire lorsqu'il ne s'agit plus uniquement d'art sacré. L'art ne peut donc apparaître comme un travail monastique idéal que s'il demeure dans la sphère strictement religieuse, dans le cas contraire, cette activité peut entrer en conflit avec l'éthique du travail monastique.

⁹⁹ Bouretz Pierre, *Les Promesses du monde, Philosophie de Max Weber*, NRF Essais, Gallimard, 1996, p.152

¹⁰⁰ L. Boltanski, L. Thévenot, *De la Justification, Les Economies de la grandeur*, NRF Gallimard, 1991, p.292

¹⁰¹ Boltanski et Thévenot, *id.*, p. 292

¹⁰² Bouretz Pierre, *id.*, p.151

d. La réalisation personnelle dans le travail

Le travail sur la matière est une activité qui laisse place à la créativité. Or, la créativité est quelque chose de personnel, qui ne peut être commandé, et qui ouvre la voie à la réalisation de soi. Ainsi que le remarquent Baudelot et Gollac, « célébré par les artistes de toutes les époques, le plaisir intellectuel ou physique de la création a connu peu de variation au fil du temps »¹⁰³. Nombreux sont les moines aujourd'hui qui parlent de réalisation personnelle dans le travail. Par exemple, le potier cité précédemment, dit avoir créé son atelier par goût personnel. Théoriquement, cette vision n'est pas monastique car elle individualise le travail qui ne devrait être qu'un service temporaire parmi d'autres rendus à la communauté, et nie d'autres justifications monastiques du travail.

Cependant, dans la vie parfaitement réglée du monastère, le travail, comme en témoignent les moines, est l'un des rares moments où ils peuvent agir tels qu'ils le souhaitent, tel que leur créativité leur dicte de le faire, sans que leurs gestes soient déjà prédéfinis par la règle. Dans les sources du plaisir au travail relevées par l'enquête « Bonheur et travail », les auteurs soulignent l'importance de pouvoir faire au travail ce qui n'est pas possible ailleurs. Et c'est exactement le cas du travail monastique, car les moines y expérimentent une liberté absente des autres dimensions de leur vie. Ainsi l'herboriste de Camaldoli, qui, à la question de savoir si le quart d'heure de voiture pour se rendre à l'atelier ne complique pas sa vie monastique répond : « Ça me divertit de descendre avec la voiture ! ». De même, l'économe de Praglia reconnaît que « dans le travail, on recherche quelques espaces ».

Finalement, le travail artistique serait un idéaltype du travail qui permet la réalisation de soi. Cela ne se retrouve pas seulement dans le travail proprement artistique, mais « le bonheur qu'éprouve l'artiste dans la production de biens symboliques est très proche de celui qu'on prête à l'artisan, producteur de biens matériels et symboliques, puis, par extension, à l'*homo faber* ouvrier qualifié de l'industrie. »¹⁰⁴ Vécu dans un esprit de liberté et d'expression personnelle, tout travail, au moins de production, pourrait s'apparenter au travail artistique. On rejoint alors l'hypothèse de Menger qui stipule que, « non seulement les activités de création artistique ne sont pas ou plus l'envers du travail, mais qu'elles sont au contraire de plus en plus revendiquées comme l'expression la plus avancée des nouveaux modes de production et des nouvelles relations d'emploi engendrées par les mutations récentes du capitalisme »¹⁰⁵. Et dans ce travail, se retrouve une dimension utopique car « l'activité

¹⁰³ Ch. Baudelot et M. Gollac, *Travailler pour être heureux ? Le bonheur et le travail en France*, Fayard, 2003, p.29

¹⁰⁴ Ch. Baudelot, M. Gollac, id, p.29

¹⁰⁵ P-M. Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur, Métamorphose du capitalisme*, Paris, Le Seuil, 2002, p.8

créatrice constitue bien le repère annonciateur d'un monde meilleur où tout ce qui est aujourd'hui le privilège de quelques uns sera demain le pain quotidien de tous, et révélera l'essence même de l'humanité inventive, conquérante et civilisatrice »¹⁰⁶. Les moines seraient donc des précurseurs dans leur manière de vivre le travail, car quel qu'il soit, ils y introduisent des dimensions propres au travail artistique.

Le travail monastique se veut donc aussi aujourd'hui outil de réalisation personnelle, même, l'on peut lire dans la brochure de l'ATC que « le travail est épanouissant pour les religieuses ». « Postérieur à 1968, l'« épanouissement » introduit une dimension psychologique nouvelle. Celle-ci suppose un lien entre satisfaction et identité du travailleur : être satisfait de son travail signifie pouvoir y réaliser des traits de son identité, y développer ses compétences. Un bon travail est celui qui permet à une personnalité de s'affirmer. »¹⁰⁷ Exprimer sa personnalité est possible dans le travail monastique, au moins lorsqu'il s'agit d'un travail de production, tandis que l'organisation rationnelle de la vie monastique ne le permettra que rarement. En cela, le travail acquiert une fonction essentielle dans l'épanouissement des moines, sur le modèle idéaltypique du travail artistique.

Cette recherche d'épanouissement opère un glissement du sens du travail monastique vers un but mondain, et non plus extramondain. Avant même de préciser la question de l'ascèse, on observe en effet que « le salut cède le pas au bonheur » selon les termes de Baudelot et Gollac, ou plus exactement à la réalisation de soi. Or, au vu des sens dont le travail monastique était auparavant doté, cette évolution paraît surprenante. En effet, avant d'être des lieux de « bonheur [et de] joie paradisiaque »¹⁰⁸, les monastères étaient des institutions d'expiation dont Delumeau affirme même : « Aucun doute ne peut subsister sur ce fait historique essentiel : c'est dans les monastères, puis dans les couvents des mendiants que s'est développée et affinée la « conscience malheureuse » qui allait bientôt être proposée comme une évidence à une civilisation tout entière. »¹⁰⁹ A côté des châtiments corporels, le travail occupe une place décisive dans cette course à la pénitence. « Le travail auquel se livre le moine est essentiellement le travail-pénitence. C'est parce qu'il est un pénitent pour soi-même et pour les autres que le moine travaille. »¹¹⁰ D'où certains engouements pour des travaux avilissants comme le soin aux cochons par exemple : « cette prédilection pour cet animal

¹⁰⁶ P-M.Menger, id, p.14

¹⁰⁷ Baudelot et Gollac, p.33

¹⁰⁸ « Il est de bon ton, depuis quelques années, d'insister sur le bonheur et la joie paradisiaque de la vie monastique. », Thomas Merton, *La Paix monastique*, Albin Michel, 1961, trad. Marie Tardié, p.19

¹⁰⁹ Jean Delumeau, *Le Pêché et la peur, La culpabilisation en Occident au XIII^{ème}-XVIII^{ème} siècles*, Fayard, 1983, p.24

¹¹⁰ J. Le Goff, *Le Travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval*, p.15, in J. Hamesse, C. Muraille-Samaran, *Le Travail au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve, 1990, p.15

considéré comme le plus vil attestait de la possibilité de sortir vainqueur du fumier du monde »¹¹¹. Car le travail apparaît en effet selon certains théologiens, comme une conséquence du péché originel, la punition infligée par Dieu à l'homme. La route est donc longue de la pénitence à l'épanouissement de soi, et il serait intéressant de reconstruire les étapes successives de cette mutation de sens. Encore au XIX^{ème} siècle, B. Delpal note pour les trappistes que « l'exaltation du travail figure bien dans les textes, coutumiers et directoires du XIX^{ème} s. [...] Elle correspond ensuite aux nécessités contemporaines, expier et réparer les fautes de la Révolution, opposer à la corruption imputable aux principes de 1789 les sévérités du cloître. Dans cette perspective, le travail est couplé à la pénitence, à la lutte contre l'individualisme, l'autonomie, la volonté propre. »¹¹² Ainsi « prévenir le péché et en procurer la réparation, telle est aussi une importante fonction du travail »¹¹³. Or, aujourd'hui, l'argumentaire pénitentiel n'est plus invoqué dans l'approche monastique du travail. Une seule moniale a évoqué au cours des entretiens « la participation à l'œuvre rédemptrice du Christ », sur un mode intellectualisé et non pas concrétisé dans le vécu du travail comme pénitence. La modernité religieuse se caractérise donc par l'éclipse de la culpabilisation qui ouvre la voie à l'épanouissement, ici et maintenant, auquel pourra contribuer le travail par ses qualités évoquées plus haut. Les mutations observées dans la modernité religieuse semblent faire système autour de divers éléments dont la suppression de la culpabilisation, liée aux questions de salut qui feront l'objet d'un développement prochain. Avec cette évolution du travail-pénitence qui avait un but extramondain de rachat des fautes envers Dieu au travail épanouissant qui poursuit un objectif mondain et individuel de réalisation personnelle, la question surgit alors de savoir si les travaux propices à la contrition pourront aussi engendrer la satisfaction personnelle.

4. UN NOUVEAU RÔLE DE PROPHÈTE POUR LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT

a. Ecologisme et monachisme : une affinité élective

L'une des recompositions les plus importantes de l'utopie religieuse pour y intégrer l'élément économique, passe par la construction d'une utopie naturelle ou écologique. Par des

¹¹¹ Jean Heuclin, *La vie quotidienne des ermites en Gaule du Nord durant le haut Moyen Age*, p.118, in in M. Derwich, *La Vie quotidienne des moines...*, Wrocław, 1995

¹¹² Bernard Delpal, *Travail, loisir et observance chez les trappistes du XIX^{ème} siècle*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1994, 86, p.213

¹¹³ Delpal, id., 216

activités qui touchent à l'environnement, les moines donnent à leurs actes économiques un sens spirituel de respect de la Création divine. Mais la question initiale est de savoir comment s'est fondée une telle « affinité élective entre écologisme et eschatologie religieuse »¹¹⁴ comme le soulignent Danièle Léger et Bertrand Hervieu.

Certaines approches de l'écologie et du christianisme tendent pourtant à montrer une incompatibilité entre ces deux réalités. « Le christianisme accorderait trop de place à l'homme et à l'histoire au détriment des équilibres et des rythmes cosmiques ou naturels. »¹¹⁵ De plus, « la tradition chrétienne nourrit en outre effectivement une dédivinisation de la nature »¹¹⁶. Il est vrai que la théologie chrétienne, combattant l'animisme, ne donne pas d'identité divine à la nature. Cependant, et c'est tout aussi important, elle constitue la part visible pour l'homme de la création divine. Si la nature elle-même n'est effectivement pas divine, et est confiée à l'homme pour ses besoins, elle est néanmoins création de Dieu. De plus, le soin envers la création est un ordre de Dieu auquel l'homme doit se conformer. Cependant, là encore, cet épisode peut être lu comme conférant à l'homme une certaine domination sur la nature. Au-delà de ce passage de la Genèse, le théologien Denis Edwards expose de multiples raisons qui lient christianisme et écologie. Par exemple, les fréquents retraits de Jésus dans la nature pour y trouver son père, ou une certaine alliance entre la création et l'incarnation comme « deux dimensions distinctes du même processus de don de soi de la part de Dieu »¹¹⁷. D'un point de vue quantitatif, A. Greeley, a montré que les catholiques sont plus portés que les protestants à s'intéresser aux causes écologiques : « Catholics are more likely to be concerned about environment because they are more likely to have gracious images of God, and because their picture of God is more likely to affect their environmental concern than is the Protestants' picture of God »¹¹⁸.

Concernant le monachisme en particulier, cette dimension écologique doit être replacée dans l'utopie monastique du Royaume de Dieu à venir. Qu'est-ce que le Royaume de Dieu ? Originellement, c'est-à-dire selon la Genèse, le paradis est un jardin, le jardin d'Eden clos par de hauts murs. Depuis le Moyen Age, le monachisme tente dans son architecture de reproduire ce jardin originel. Ainsi, le jardin monastique au cœur du cloître est un jardin de symboles, ayant Jésus pour centre (la fontaine), Marie présente dans les rosiers, et « des

¹¹⁴ D. Léger et B. Hervieu, *Des Communautés pour les temps difficiles : néo-ruraux ou nouveaux moines*, Le centurion, 1983

¹¹⁵ Pierre Gisel, « Nature et création selon la perspective chrétienne », p.29, in D. Hervieu-Léger, *Religion et écologie*, Le Cerf, Paris, 1993

¹¹⁶ P. Gisel, id. p.30

¹¹⁷ Edwards Denis, *Ecology at the Heart of the Faith*, Orbis Books, New York, 2006, p.62

¹¹⁸ Andrew Greeley, *Religion and Attitudes toward the Environment*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.32, 1, mars 1993, p.26

fleurs et des arbres plein de fruits [symbolisant] les résultats des bonnes actions et de la vertu qui, elle-même, facilitait leur réalisation »¹¹⁹. Le Royaume de Dieu qu'annonce le monastère possède donc une forte composante naturelle. Le paradis est l'harmonie première de l'homme et de la nature que le péché a brisée. Ainsi Zola, dans *La Faute de l'abbé Mouret* souligne-t-il l'importance de la nature dans la vie paradisiaque, sa complicité avec l'homme que sa chute vient à anéantir. A la fin des temps, l'homme est censé rentrer de nouveau en harmonie avec les éléments naturels et les moines préparent cela au sein du monastère. En effet, « on constate tout d'abord que le christianisme, sous toutes ses figures historiques, semble bien admettre comme inévitable que la perfection du rapport homme-environnement ne puisse être atteinte que dans la consommation eschatologique des choses. C'est donc et aussi seulement par anticipation et en réduction qu'en pourra être réalisé quelque chose, dans certaines conjonctures historiques. »¹²⁰ On parle peu de l'affinité élective du catholicisme avec la nature, et pourtant, dans son système eschatologique, l'écologie a une place prépondérante que l'on retrouve dans le monachisme. L'Eglise catholique d'Occident n'aborde pas, ou très rarement les questions écologiques, tandis que les monastères le font de plus en plus. Un évêque bavarois a été surnommé l'« Öko-Bischof » car il soutient un certain nombre d'actions écologiques : cet évêque est un moine, ancien abbé du monastère de Plankstetten. Ainsi, dans un article du journal « Die Welt » on peut lire : « Sie waren in der öffentlichen Wahrnehmung der „grüne Abt“ von Plankstetten. Nun sind Sie der „Öko-Bischof“¹²¹. (Vous étiez connu pour être l'« abbé vert » de Plankstetten. Maintenant vous êtes l'éco-évêque.) Le monachisme est aussi en théorie, selon les termes de H. Desroche, une utopie cosmique. Pour cet auteur, le messianisme cosmique attend « un nouveau règne qui pourra s'étendre au monde végétal, animal et qui rejoindra les prédications poétiques, profanes ou sacrées de l'Age d'Or »¹²². Cet Âge d'Or, plus ou moins fictif, serait celui où les hommes vivaient en harmonie avec la nature. Il serait aussi celui de l'Origine, le jardin d'avant le péché originel. Etonnamment, les moines invoquent rarement la dimension cosmique de leur utopie. La référence à la Création n'est pas première dans leurs activités écologiques, au moins en France, c'est moins vrai en Allemagne, pays déjà largement converti à l'écologisme. Mais l'utopie écologique des moines s'élabore principalement, non pas à partir de leur utopie religieuse qui serait pourtant

¹¹⁹ Stanislas Kobiélus, *Les moyens de rétablir l'harmonie paradisiaque dans la vie monastique du Moyen Age*, p. 223 in Marek Derwich, *La Vie quotidienne des moines...* Wrocław, 1995

¹²⁰ J.Séguy, *Christianisme et „environnement naturel“, Le cas adventiste*, p.108, in D. Hervieu-Léger, *Religion et écologie*, Le Cerf, Paris, 1993

¹²¹ „Öko-Bischof Hanke prangert Tourisuskultur an – Ruf nach neuen Formen der Askese im Umweltbewusstsein“, *Die Welt*, 11 avril 2007

¹²² H. Desroche, *Dieux d'hommes, Dictionnaire des messianismes et millénarisme*, Introduction

propre à le faire, mais à partir du besoin de recompositions de l'utopie religieuse pour y intégrer l'économie en interaction avec les demandes de la société, dans un besoin de plausibilité. Pour une bonne part, cette utopie écologique que les moines proposent au monde est une traduction en termes intelligibles par la société de leur utopie religieuse du Royaume de Dieu. Ainsi, alors qu'elle pourrait s'élaborer en termes strictement religieux en référence à la Création, les moines adoptent directement le langage de l'écologie moderne que la société attend.

En effet, la société moderne craint un cataclysme écologique, une désorganisation totale de l'ordre naturel. Différents éléments renforcent ces peurs : évocation d'un réchauffement climatique, OGM, catastrophes naturelles, mais aussi espèces en voie de disparition ou maladies animales telles que la « vache folle ». La nature, tout comme la société, semble donc sur le point de subir des changements irréversibles et déplorables pour l'espèce humaine, et ceci serait le résultat d'une mauvaise gestion de l'environnement par l'homme. Pour la société c'est, selon M. Halbwachs, la religion qui « prend en charge ce besoin de continuité¹²³ », et comme il se trouve que la religion possède aussi une « affinité élective avec l'écologie », les moines se retrouvent naturellement en charge de ce que l'on pourrait appeler la « continuité naturelle ». Cette continuité se déploie dans deux directions, tout comme le reste de l'utopie monastique. L'une va être la référence au passé, à l'Age d'Or, le paradis originel, l'autre, sera l'annonce de l'avenir, et de réalisation parfaite et finale de cette utopie à la fin des temps. La première dimension pourra intégrer des activités telles que l'agriculture biologique, qui renvoie directement à un Age d'Or présumé de l'agriculture, la seconde, l'emploi des énergies durables comme préservation de l'environnement pour l'avenir.

L'écologie replace les moines, et l'homme en général, dans la situation de la créature qui prend soin de ce que le créateur lui a confié, et non pas en tant que Prométhée qui s'élève à l'égal de Dieu dans son pouvoir sur la nature. Le responsable de la ferme biologique en Bavière disait ainsi : « On veut montrer qu'on fait attention, que c'est important qu'on respecte nos propres limites et celles de la création. » Le respect des limites renvoie au respect de Dieu, dont l'homme ne brigue pas la place. Le virtuose religieux, plus que tout autre, est appelé à glorifier Dieu en toute chose. Ainsi, « toute la chaîne du travail se fait dans cette perspective (respect de la terre, de la biodiversité, des énergies renouvelables, des produits "*made in dignity*") »¹²⁴. Leur implantation et leur pérennité dans ce lieu déterminé et

¹²³ D. Hervieu-Léger et J-P. Willaime, *Sociologies et religion, Approches classiques*, chapitre sur Halbwachs.

¹²⁴ Atelier « Habitat écologique/Energie », Réalisation d'un audit environnemental des monastères chrétiens, Père Martin Neyt, Président de l'Alliance Inter-Monastères

circonscrit concourt à l'élaboration d'un lien particulier entre le monastère et l'environnement. Le choix du lieu n'a pas été fait au hasard, mais en fonction de critères liés à l'environnement : ressources disponibles et beauté du cadre. La règle requiert en effet la présence dans l'enceinte monastique des ressources vitales : eau, moulin, jardin, etc. (chapitre 66). L'écologie comprend donc une portée théologique pour les moines, qui témoignent devant le monde de l'ordre créé par Dieu. Mais théoriquement, contrairement aux autres mouvements écologiques, celui porté par les moines devrait être centré autour du référentiel divin, de glorification de Dieu, et non pas seulement du référentiel humain, en prévision des générations avenir notamment.

b. L'engagement écologique dans l'agriculture biologique et les énergies vertes

L'engagement écologique des moines se décline en de multiples dimensions que sont la production biologique en général et plus particulièrement l'agriculture, ainsi que les divers types d'énergie renouvelable. Cependant, la dimension écologique présente cette particularité de faire logiquement partie de l'utopie monastique sans que les moines y fassent grandement référence. En réalité, on s'aperçoit que les moines s'engagent souvent dans les activités écologiques par opportunisme économique et souci de traduire une activité économique en termes spirituels accessibles par la société. Ce n'est souvent que dans un second temps qu'ils la réintègrent dans l'utopie religieuse.

L'agriculture biologique

Avant de parler proprement de l'engagement des moines dans l'agriculture biologique, il convient de repenser le lien entre agriculture et monachisme, lien pour le moins séculaire. On ne peut omettre de rappeler l'œuvre des cisterciens à partir du début du XII^{ème} siècle : défrichements, développement de techniques agricoles, système des granges, écoles d'agriculture. Les moines ont pour ainsi dire toujours été à la pointe du développement agricole, il n'est donc pas étonnant de les retrouver aujourd'hui dans l'agriculture biologique, nouvelle tendance du monde actuel. Sur les sept monastères étudiés qui possèdent une véritable agriculture commerciale, six affichent le label Agriculture Biologique. Vu le coût de ce label et les désagréments administratifs qu'il cause, il est intéressant de se demander quelle affinité existe plus particulièrement entre l'agriculture biologique et le monachisme. Selon la sœur économe de Kergonan, elles ont « toujours été bio », « avant qu'on en parle ». Pour

certaines moines, l'agriculture biologique serait la forme la plus accomplie de l'agriculture monastique. Ainsi, cette sœur économe dit-elle plus loin : « Moi, je suis beaucoup plus à l'aise dans le regard bio. » Visiblement, ce sentiment d'être plus à l'aise dans ce type d'agriculture, s'il vient pour une part du rapport même à la nature, est aussi issu du rapport à l'économie que suscite cette agriculture. Dans leur rapport à la nature, les moines soulignent l'importance du travail de la terre comme proprement monastique. Pour un frère camaldule, chargé de l'exploitation agricole, « le travail monastique naît comme un travail de contact avec la terre ». Du point de vue de l'éthique monastique, ce n'est pas tout à fait exact, car si dans les faits, les moines ont souvent travaillé la terre par nécessité, les penseurs du monachisme ne le recommandaient pas car ce travail est trop prenant et trop fatigant. Cependant, considérer le travail agricole comme vraiment monastique permet aux moines de présenter leur travail comme proprement traditionnel. Du point de vue économique, l'agriculture biologique permet aux moines de s'inscrire dans une agriculture qui ne se veut pas uniquement économique. Les moines peuvent alors affirmer que leur activité porte d'autres idéaux, comme le dit le frère camaldule suscité, « une économie respectueuse de l'environnement, ce n'est pas quantifiable économiquement ». On observe là encore une tentative de nier la dimension économique en donnant d'autres légitimations à l'activité qui, non plus « quantifiable économiquement », sera au-delà de l'économie.

L'engagement pour le biologique ne découle pas uniquement d'une conviction établie concernant les techniques biologiques d'agriculture, et pourtant les moines se trouvent parmi les premiers agriculteurs d'Europe à avoir adopté ce mode de production. Bien souvent, en France tout au moins, le discours d'utopie écologique relié à l'utopie religieuse ne s'est créé que dans un second temps, à l'adresse du public, alors que les raisons premières tenaient plus à l'économie. La ferme biologique de l'abbaye de la Pierre-qui-Vire est un excellent exemple d'opportunisme économique reconverti en témoignage spirituel de respect de la Création. L'adoption de l'agriculture biologique date de 1969, et succède à une période de collaboration étroite avec l'INRA. Les vaches ayant toutes été rendues malades à cause d'essais de produits, il était urgent - surtout pour la situation économique - de trouver une solution. Les frères soulignent bien plus l'importance du désastre économique encouru que le reste:

« Les vaches produisaient à moitié moins, elles étaient malades, on avait des frais de vétérinaire incroyables. Et à tel point qu'on a dit, c'est pas vivable, ça rapportait rien du tout, ça coûtait au monastère. » (Fr. Frédéric, économe)

« Pour la ferme c'était une question d'urgence, il fallait changer, parce qu'on avait perdu de l'argent, on faisait de la recherche avec l'INRA, toutes les vaches étaient malades, il fallait changer le troupeau, ...enfin, on est passé au bio, c'était un pari quoi, et le pari a été gagné. »
(Fr. Etienne, responsable de l'usine hydroélectrique)

C'est alors qu'ils ont opté pour le bio. Au dire des moines d'aujourd'hui, ils n'étaient à l'époque que deux ou trois convaincus par la question bio. Les autres n'y voyaient que l'intérêt économique. La ferme de la Pierre-qui-Vire est ainsi devenue la première ferme biologique de Bourgogne et ce qui n'était qu'un pari à la fin des années 60 s'est révélé gagnant comme le montre l'engouement actuel pour ce label. Le terme de pari employé par le frère Etienne met en lumière tout l'opportunisme de cette affaire. À partir de cette décision économiquement motivée, les moines ont construit une signification extramondaine de cette option. L'engagement pour le bio est alors lu comme un acte à sens religieux, de ceux qui s'attachent à protéger la Création par respect pour le Créateur.

L'agriculture biologique prône ce retour à l'Âge d'Or de l'agriculture, celle de nos grands-parents comme le dit le responsable laïc de la ferme. Le Royaume sera la régénération de toute la Création, telle qu'elle était au départ, de la nature aussi. Ainsi, l'agriculture biologique, en tentant de donner à la nature son aspect originel, la prépare à son avenir eschatologique, et elle permet donc la « continuité naturelle » qu'attend la société. Les moines ne font pas exactement passer le respect de la Création après l'aspect économique, mais cette conception du respect évolue avec le temps. L'opportunisme est donc de savoir saisir les représentations naissantes, rentables d'un point de vue économique, et qui peuvent être traduites en termes religieux chrétiens.

A côté des monastères qui ont choisi un engagement explicite et légalement reconnu dans le biologique, certains, trouvant les critères liés au label trop contraignants, développent des pratiques dites « naturelles ». Ainsi en est-il à Westmalle, où le directeur de la brasserie explique que les moines cherchent toujours à être « en harmonie avec l'environnement », d'où l'installation d'une station d'épuration de l'eau à côté de la brasserie. Il est aussi expliqué sur le site de l'abbaye, qu'« afin de réduire le stress chez les vaches, une musique de fond douce est diffusée tout au long de la traite »¹²⁵. D'après le frère Benedikt, ce n'est qu'une anecdote, il ne pense pas que cela se fasse encore, mais il est notable que ce soit mentionné sur le site.

¹²⁵ <http://www.trappistwestmalle.be>

Les énergies renouvelables

Tout comme pour l'agriculture biologique, l'engagement dans les énergies renouvelables procède souvent de motivations d'abord économiques avant d'être traduites en termes écologiques à destination de la société. Du moins, c'est ce que l'on observe pour la France, car cela est beaucoup moins vrai pour les trois autres pays étudiés, même si la dimension économique n'est pas oubliée. Le premier souci des moines est la part très élevée des dépenses en énergie dans leur budget, due notamment au volume important de bâtiments à chauffer¹²⁶. Leur premier impératif est donc de trouver une énergie meilleure marché. Les énergies solaires, hydrauliques et la biomasse vont alors pouvoir répondre à l'exigence de baisse des dépenses et d'autre part, s'intègrent dans la politique écologique des monastères en lui donnant sa cohérence. Pratiquement tous les monastères visités possédaient au moins une source d'énergie renouvelable, et là encore, le premier argument a souvent été économique. Par exemple, à Novacella, l'économe met en avant le fait que la biomasse leur a permis de réduire leur facture de chauffage, et à Maredsous c'est pour les mêmes raisons que les moines ont installé des panneaux solaires qui leur fournissent l'eau chaude.

L'usine hydroélectrique de la Pierre-qui-Vire dépasse l'idée d'indépendance en énergie, car selon le cellérier, il a toujours été question de vendre une partie de cette électricité. Répondre aux besoins en énergies considérables à l'époque de l'imprimerie Zodiacque, n'était pas le seul but de l'usine. Celle-ci a vu le jour grâce aux compétences d'un moine polytechnicien qui avait compris l'intérêt que pouvait représenter l'utilisation de la rivière. Cependant, l'idée n'était pas complètement nouvelle, puisque dans les textes sur le père Muard, fondateur de l'abbaye, on peut lire qu'il avait souhaité acheter les deux rives de la rivière dans l'idée d'y voir construire un moulin, et les réalisations médiévales des moines en matière d'hydraulique sont connues. L'usine s'inscrit donc aussi dans une tradition de l'abbaye et du monachisme en général.

La protection de l'environnement n'était pas un facteur déterminant lors de la construction de l'usine, mais il l'est devenu avec le temps, car comme pour le biologique, les moines suivent pour une part les évolutions de la société. Ainsi, le frère Etienne en charge de l'usine affirme :

« Moi, je crois qu'il faut avoir le souci de notre planète, qui est dans un mauvais état, si ça continue comme ça, ça durera pas éternellement. Enfin, ça durera pas, on sait bien que ça

¹²⁶ Pour la Pierre-qui-Vire par exemple, ces dépenses s'élèvent à 7% de leurs débits.

durera pas éternellement, (petit rire) mais on peut accélérer la pollution, on peut accélérer ...il faut laisser aux générations suivantes...Ce n'était pas le souci premier de ceux qui ont fait la micro centrale en 69, ça l'est davantage aujourd'hui. »

Ce souci écologique de conservation de la planète justifie une activité qui ne serait pas d'emblée dans la lignée d'un travail monastique traditionnel, non pas pour le contenu de la production, mais parce qu'elle offre un revenu à la communauté sans qu'il y ait véritablement de travail des moines, puisqu'un frère à mi-temps suffit pour la maintenance. Cette centrale n'est pas uniquement destinée à répondre aux besoins d'énergie de la communauté : l'électricité est vendue à l'EDF et les moines rachètent ensuite ce dont ils ont besoin. L'intérêt de l'énergie renouvelable n'est pas seulement idéologique mais aussi économique. En effet, pour respecter les accords de Kyoto, l'Union Européenne doit consommer 21% d'énergie renouvelable. En conséquence, la valeur de l'énergie hydraulique va augmenter. Le frère Etienne, quoique complètement convaincu de la valeur écologique, ne néglige pas cet aspect :

« Moi, j'insisterais beaucoup plus sur le fait que c'est une énergie qui peut prendre de la valeur dans l'avenir, parce que, j'en reviens toujours à Bruxelles, y a une directive, de la Commission Européenne qui va obliger les Etats à consommer 21% d'énergie renouvelable. Alors ce qui veut dire que notre électricité, produite à partir de l'eau, elle risque d'avoir une certaine valeur, elle sera recherchée dans la mesure où les distributeurs devront justifier auprès des autorités bruxelloises qu'ils ont bien effectivement distribué 21% de... »

Là encore, les arguments écologiques et économiques s'entremêlent, sans que l'un décide véritablement de l'autre. Néanmoins, on discerne la volonté de montrer l'exemple d'une voie différente de la norme et ainsi, on pourrait ajouter à la liste de Desroche, *autre* énergie. Cette usine hydroélectrique s'inscrit donc parfaitement dans l'utopie, tout en confirmant la rationalité économique des moines.

La chaudière à bois : une mise en ordre rationnelle de la nature

Cette même abbaye a mis en route depuis 2006 une chaudière à bois. Bien qu'elle fasse suite aux autres activités environnementales des Trente Glorieuses développées à la Pierre-qui-Vire, celle-ci s'inscrit dans un contexte complètement renouvelé de la question écologique. L'actualité de cette question signifie d'une part que les moines n'ont plus autant ce rôle d'avant-gardistes mais aussi, qu'ils bénéficient de l'image actuelle de la défense de l'environnement, qui se traduit économiquement par des subventions. L'instauration de cette chaudière illustre aussi l'action des moines dans la « mise en ordre de la nature », dans la lignée des moines défricheurs du Moyen Age. Par la consommation de bois, énergie

renouvelable, il ne s'agit pas uniquement de protéger la nature comme « sœur Nature »¹²⁷, mais de l'ordonner pour le bien-être de l'homme en respectant le dessein du créateur. F. Champion, dans une note critique, écrit : « Auberger rappelle que la Création renvoie moins aux arbres, aux collines, aux montagnes... qu'à un Ordre : ce qui est proposé aux moines, c'est une mise en ordre de la nature sauvage. »¹²⁸ Cette mise en ordre se fait aussi en opposition à la destruction tout autant sauvage de la nature dans un but économique.

La coupe du bois entre ainsi, comme le répète à trois reprises le frère comptable, « dans une politique d'entretien de la forêt », ou un « plan de gestion de la forêt » selon les termes d'un autre frère. Il ne s'agit pas d'un écologisme qui viserait à retirer la main de l'homme de la nature mais d'une conception de la nature comme étant au service de l'homme pour ses besoins et comme œuvre divine qu'il faut respecter. Ceci correspond exactement à l'attitude chrétienne écologique que D. Edwards identifie comme bénédictine. Les moines participent à l'ordre du monde, ordre durable contrairement à celui de la consommation du jetable qu'ils réfutent. Cet ordre tend déjà vers l'eschatologie, de même qu'il est hérité de l'origine, de ce moment où Dieu a confié le jardin d'Éden à Adam.

L'ordre auquel participe la chaudière est aussi économique puisqu'elle s'intègre dans un système local auquel les moines tiennent beaucoup. Le jeune frère responsable de la chaudière insiste sur l'origine locale du bois, de même que le frère Etienne explique qu'ils participent à l'effort économique pour la filière bois locale en faisant travailler les scieries. Enfin, les moines réfléchissent aussi à utiliser les cendres comme engrais pour la ferme biologique. En outre, ce projet se construit de façon tout à fait réfléchie puisqu'ils font appel à un cabinet d'études pour en évaluer la rentabilité.

Le débat communautaire a de nouveau opposé les tenants de l'écologie comme idéologie contre ceux de la rationalité économique, car la mise en ordre de la nature n'est pas une mission complètement gratuite, elle est empreinte de profonde rationalité économique. D'après les entretiens, les partis en présence pesaient les deux arguments, mais dans un ordre différent. Ils ont pu se rejoindre grâce aux subventions dispensées par l'Europe et le Conseil Général. Il n'y a pas de défense purement gratuite de l'environnement, surtout pour un projet de cette ampleur d'investissement. Le frère responsable de l'usine hydroélectrique reconnaît aussi l'importance de la question financière et souligne la rentabilité du bois par rapport au

¹²⁷ cf la spiritualité franciscaine

¹²⁸ Françoise Champion, *Religions, approches de la nature et écologies*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 90, 04-06/1996, p.42

fioul. Entre le prix du bois et le prix du fioul « y a pas photo ! ». Ajoutons que les partisans de la question écologique sont principalement les jeunes, ce qui tend à montrer que cette sensibilisation n'est pas uniquement issue de leur vie religieuse, mais d'une évolution globale de la société qui prend particulièrement dans le monde monastique.

La méthanisation : à la pointe du développement écologique

Les exemples seraient trop nombreux pour les citer tous, mais celui de la méthanisation à l'abbaye de Tamié présente quelques particularité par son enchâssement dans les technologies de pointe. Comme pour la ferme biologique de la Pierre-qui-Vire, il s'agissait à l'origine de trouver une solution à un problème économique. La fabrication du fromage rejette du petit lait qui est très polluant pour l'environnement.

« A l'origine, le petit lait on le donnait pour nourrir les cochons et puis ça a disparu, de toute façon, ça coûtait plus cher que... Ensuite il a fallu vendre le sérum, mais on était trop éloignés, donc il a fallu voir plus près une zone de stockage, au départ on était payés 15 centimes du litre et à la fin quand je m'occupais de la fromagerie, il fallait payer 15 centimes du litre pour l'enlever. C'est à ce moment là que mon successeur a lancé cette étude sur la méthanisation. Et c'est une affaire qui marche très bien puisque le gaz produit nous fait toute l'eau chaude sanitaire. Et donc il y a eu beaucoup, beaucoup de publicité sur cette affaire parce que ça intéresse beaucoup de monde mais les gens, soit n'osent pas se lancer là-dedans, ne savent pas si c'est viable, donc il y a eu beaucoup de publicité, TV, radio... » (Fr. économe)

La première raison est donc économique, mais rapidement, les moines ont pu traduire cette activité en termes écologiques pour la société. Car finalement, c'est bien plus pour la société que pour eux-mêmes que les moines usent de considérations écologiques. Cette initiative a en effet un immense succès en communication, la preuve en est par exemple une émission de la chaîne parlementaire la semaine précédant mon enquête de terrain. Le monastère sert alors de vitrine pour des initiatives écologiques à étendre.

Toutefois, dire que l'engagement écologique des moines est uniquement économique n'est pas entièrement exact, disons plutôt que l'intérêt économique et l'intérêt religieux via l'écologie se renforcent l'un l'autre. Car, lorsque les moines peuvent se le permettre, c'est-à-dire, en général, à petite échelle, ils optent pour des choix écologiques qui coûtent plus qu'ils ne rapportent. Par exemple, à Tamié : « Globalement ici, dans la petite exploitation agricole on n'utilise aucun engrais, on essaie des désherbeurs thermiques. Parfois c'est très couteux, c'est pas possible, mais on a ça. » A la question de savoir s'ils sont prêts à le faire même si ça leur coûte plus cher, les moines répondent par l'affirmative. Cependant, cette petite

exploitation agricole n'a pratiquement aucun rôle dans l'économie du monastère, ce qui laisse supposer que la rationalité prédomine dans le cas des activités essentielles à la survie de la communauté.

c. Des prophètes de l'écologie pour la société

L'abbaye de la Pierre-qui-Vire a donc été la première ferme biologique de Bourgogne. Son cas n'est pas isolé dans le milieu monastique puisque l'abbaye Saint-Michel de Kergonan, après avoir eu le premier élevage de dindes hors-sol, fut pionnière du bio en ayant la première ferme biologique du Morbihan. De même, Tamié a un rôle innovateur pour la méthanisation. D'une certaine manière, les moines possèdent dans le domaine de l'écologie, un rôle prophétique qui consiste à montrer la voie à suivre vers une meilleure gestion de l'environnement. Dans la sociologie de Weber, le prophète est celui qui possède une autorité religieuse personnelle et qui se prévaut de la révélation qu'il a reçue¹²⁹, il « proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin »¹³⁰. Dans le domaine de l'écologie, les moines peuvent faire le lien avec une doctrine religieuse, mais ce n'est pas l'essentiel. L'important est que l'autorité prophétique d'annonce pour l'écologie repose en grande partie sur le charisme des moines qui connaîtraient mieux que personne la nature car ils y vivent et l'utilisent depuis un millénaire et demi. Les moines se prévalent d'être des visionnaires, eux qui avaient vu avant tout le monde - comme le dit une sœur, « avant qu'on en parle » - l'intérêt du bio. Comme pour le prophète religieux dont le message est difficilement compréhensible au début, cette sœur bénédictine n'a pas vu ses idées bien reçues lors de ses premières démarches :

« C'était dans les années 78, je me rappelle que je suis allée à la Chambre de l'Agriculture, à la DEE, enfin, à plein d'organismes. Et on se faisait carrément fiche de nous parce qu'on avait cette option biologique, qu'était complètement aberrante à l'époque. Et au début des années 92, on commençait à voir dans les petits journaux, des feuilles de chou, des choses que nous on disait avant. Qu'on nous critiquait et qui commençait tout doucement à ressortir. » (Mère Cécile, économe, Saint-Michel)

Dans ce domaine, les moines se veulent donc prophétiques, mais leur situation extramondaine n'en facilite pas l'annonce. Thanh Nghiem, dans une étude intitulée « Les monastères, modèle de développement durable ? » effectuée pour l'association WWF, cite les propos d'un moine : « On n'est pas un modèle, il n'y a pas de modèle, si vous voulez

¹²⁹ *Sociologies et religion, approches classiques*, Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, puf, 2001, chapitre sur Max Weber

¹³⁰ M. Weber, *E.S.*, tome 2, p.190

travailler avec nous, il faut venir et écouter. On est éventuellement des témoignages. » Les moines ne sont pas pour autant que des témoins muets, car aussi acteurs de leur témoignage, ils ont réalisé par l'intermédiaire de l'Alliance Inter-Monastères, un audit environnemental avec le WWF-France. Le représentant de WWF en conclut : « Au WWF, nous sommes très sensibles à l'évolution des monastères. Car, il y a quelques siècles, les monastères étaient des exemples dans les villages et les villes. A cette époque-là, ils défrichaient et ils asséchaient, ce qui n'est plus un acte écologique où il faut faire l'inverse. Mais nous considérons que dans cette recherche d'écologie et de spiritualité, leur exemplarité passée peut être reconstituée. Ce que nous cherchons, avec le Père Martin, par notre expertise et par notre passion, de trouver quelques points de référence de développement durable, pour que le monastère lui-même soit une image de développement durable dans le lieu, les populations et la région dans lequel le monastère est implanté »¹³¹.

Pour transmettre des valeurs de manière plus explicite, certains monastères, comme celui de Novacella, optent pour des cours sur des thématiques écologiques comme l'expose le responsable de l'économie : « On a proposé des cours sur toutes ces thématiques, le tri des déchets, le compost à la maison, l'énergie solaire... Et nous avons réussi à développer pas mal de choses depuis déjà 10 ans. » D'autres, proposent la visite de leurs installations, ce qui peut être aussi une obligation, lorsque les monastères ont reçu des subventions de l'Union Européenne. Toutefois, ainsi que j'ai pu l'observer pendant les enquêtes à la Pierre-qui-Vire, c'est aussi une volonté des moines de montrer la chaudière à bois, puisqu'ils aiment la faire visiter aux hôtes de l'hôtellerie. Certaines initiatives sont plus orientées vers le jeune public comme les visites scolaires de la ferme biologique à Plankstetten en Bavière, ou même un jardin d'enfants, centre de loisir pendant les vacances, orienté vers la nature comme il se trouve à l'abbaye de Farfa.

Cependant, l'annonce prophétique de l'écologie par les moines entre en contradiction avec le champ habituel de déploiement du militantisme environnemental et la répartition du prophétisme religieux et du prophétisme écologique. En effet, ces deux types de prophétisme sont rarement connectés, car la promotion des valeurs écologiques est en général le fait de groupements politiques ou politisés par ailleurs anticléricaux. L'Eglise elle-même aborde très peu ce sujet, il revient donc aux moines de se construire une place religieuse parmi les voix écologiques en acquérant dans l'espace public une place de militants écologiques religieux. Le responsable laïc de l'économie à Novacella déclare :

¹³¹ Atelier « Habitat écologique/Energie », Réalisation d'un audit environnemental des monastères chrétiens, Père Martin Neyt, Président de l'Alliance Inter-Monastères

« L'aspect écologique dans notre abbaye, a une certaine importance depuis quelques années, parce que nous nous sommes engagés à thématiser ce sujet, aussi à réussir à le thématiser parce qu'il y avait aussi la problématique des verts depuis quelques années. Les verts ne sont pas dans la coalition du gouvernement. Ils sont considérés comme le diable ! Cependant, celui qui gouvernait ne savait plus comment faire parce qu'ils disaient les choses justes, moins de trafic, faire le tri des déchets, tant de choses, mais on ne pouvait pas s'en inspirer parce qu'ils étaient considérés comme des ennemis. Et nous ici, nous avons dit, nous, nous sommes l'Eglise, nous faisons partie de l'Eglise. La première règle est de respecter la création. Ce que Dieu a créé. »

Cependant, si les moines ont pu être avant-gardistes dans ce domaine, l'écologie est devenue une préoccupation pleinement actuelle et ils reconnaissent aisément qu'ils reprennent ces thématiques par souci de coller à la réalité, ce qui n'aurait rien de très prophétique :

« Dans le contexte actuel, l'environnement est en train de devenir une exigence de chaque homme et de chaque femme, et c'est récupéré aussi au niveau monastique, le contact avec la nature, dans le sens laborieux du terme, pas seulement contemplatif, ça devient une manière aussi de rester à des exigences plus fortes de l'homme d'aujourd'hui. » (Fr. Davide, Camaldoli)

De même, un moine italien de Praglia reconnaît : « C'est un peu une mode de travailler avec la nature », ce qui accrédite le fait que l'engagement écologique n'est pas uniquement religieusement déterminé. Cela corrobore aussi l'idée que, même si la société croit l'agriculture biologique des moines séculaire, elle est en réalité complètement ancrée dans la modernité.

La communication dans ce domaine acquiert une dimension capitale pour les moines. Comme l'argumentaire écologique est principalement élaboré à destination de la société, la plausibilité va par là-même jouer un rôle prédominant. En effet, toute utilisation d'énergie propre par les moines ne sera pas accueillie de la même manière. Les moines de Saint-Wandrille ont aussi l'objectif d'être autonomes en énergie :

« C'est de l'ordre de choisir soit une pile nucléaire, soit une pile à hydrogène...soit l'éolienne mais l'éolienne (rire), le nucléaire est ce qu'il y a de plus simple, ça existe déjà. Mais le problème, est plus un problème de communication. L'abbaye de St Wandrille consomme de l'énergie nucléaire ! (rire) » (Fr. Denis, économiste, Saint-Wandrille)



Photo 1 : Novacella et ses vignes (Haut-Adige)



Photo 2 : Farfa et ses terres : champs d'oliviers donnés en fermage



**Photo 3 : Terres de Camaldoli (La Mausoléa, du nom de leur entreprise agricole)
(Photo donnée par les moines)**



Photo 4 : Fromagerie de Tamié (Savoie)



Photo 5 : Ferre biologique de Plankstetten, Allemagne

Cet exemple montre l'introduction d'un autre paramètre dans le choix des moines : en plus des aspects économiques et religieux, s'ajoute la plausibilité vis-à-vis de la société, ou plus précisément, la réponse à ses demandes implicites. Cela confirme l'assertion de J. Séguéy : « L'utopie monastique a ses limites, celles-là mêmes des structures ou des systèmes de plausibilité d'une époque ou d'un lieu »¹³². Ce prophétisme économique se développe donc dans les limites des attentes de la société. Les moines réinvestissent alors des préoccupations non religieuses de la société moderne pour devenir vis-à-vis d'elle complètement plausibles et justifier utopiquement certaines activités. En ce sens, l'écologie « aurait réussi à constituer le « supplément d'âme » dont avait besoin la société de marché »¹³³.

d. Vers une utopie du bio ?

L'engagement écologique, dans les énergies durables et l'agriculture biologique peut aboutir à un point extrême de construction, dans l'enceinte du monastère, d'une utopie écologique du « bio ». L'utopie monastique se voit alors entièrement reconstruite sur des thèmes écologiques. Un cas révélateur de cette situation est celui du monastère de Plankstetten qui développe un « Öko-autarkiekonzpet ». Chacune des moindres dimensions du monastère s'intègre dans le « regionales Autarkiekonzept » : agriculture biologique, jardin biologique, énergies renouvelables, etc.

C'est donc un réel système écologique total qui est développé dans ce monastère, et qui reprend exactement la définition de l'utopie selon J. Séguéy. Par conséquent, c'est bien une nouvelle utopie centrée sur l'écologie que les moines de Plankstetten sont en train de construire. Cet *Oeko-Konzept* (Oeko de Oekologie) concerne toutes les dimensions de la vie communautaire : la nourriture, les activités de production, l'énergie, le carburant pour les voiture, l'accueil des visiteurs, etc.. La représentation graphique de cette organisation (voir sa reproduction en annexe) prouve véritablement sa dimension systémique. Au centre du cercle se trouve la cuisine qui va recevoir les productions du monastère (boulangerie, boucherie, jardin, ferme, agriculture), les transformer et les redistribuer en repas à la communauté,

¹³² Jean Séguéy, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, Annales, 2, 1971, p. 336

¹³³ Alphandéry P., Bitoun P., Dupont Y., *L'Equivoque écologique*, La Découverte, Paris, 1991, p.9

l'hôtellerie et à la brasserie. Le second cercle concentrique, autour de celui du monastère, fait appel à d'autres producteurs biologiques de la région, notamment pour la bière.

Il faut souligner cependant que si ce monastère semble le plus orienté vers la construction d'une nouvelle utopie quasi-uniquement écologique, il est en outre celui qui n'explique pas son engagement vers le bio par des raisons d'opportunisme économique mais bien par des convictions environnementales qui trouvent leur fondement dans la théologie chrétienne, et qui sont exposées comme telles. L'abbé en place en 2001, le fameux *grüner Abt*, parlait dans le journal du monastère d'une « symphonie entre l'homme, l'économie et la Création, dans l'accord avec la nature »¹³⁴. Le mot Création (*Schöpfung*) revient souvent dans le discours des moines. Dans un document d'une douzaine de pages destiné à expliquer le « *regionales Autarkiekonzept* », les moines exposent ce qui serait pour eux une tradition de responsabilité envers la création, fondée sur la règle de saint Benoît et les principes de la vie monastique. L'écologie participerait de cette recherche de Dieu propre au monachisme, par la conservation de la vie, son respect et sa continuation. Les principes bénédictins tels que la stabilité, qui donne sens à la production interne au monastère avec le soin de la qualité, l'accueil des hôtes et la glorification de Dieu aident à la réalisation de ce « cercle économique régional et écologique ».

Pour eux, contrairement aux autres monastères étudiés, il n'est pas question d'un retour à une agriculture ancestrale mais d'une avancée pour un travail en meilleure harmonie avec la nature. Le frère chargé de la ferme, à la question de savoir si pour lui l'agriculture est un retour à la tradition répond :

« Sûrement quelque chose de nouveau. Parce que, chez nous, de l'ancienne tradition on ne peut pas tout savoir. Je pense que c'est ça, c'est quelque chose de nouveau. Et nous avons maintenant notre technique, et je trouve ça très important pour l'économie bio. C'est toujours un nouveau défi de faire des appareils pour la Création. » (Fr. Michaël, Plankstetten)

Ces bénédictins bavarois développent donc de nouvelles techniques biologiques et ne se contentent pas de reprendre une tradition. En cela, ils diffèrent des autres monastères étudiés, mais font écho à la place particulière qu'occupe l'écologie en Allemagne. Pour les Allemands, l'option du bio ne consiste pas seulement à revivifier une tradition révolue, mais à travailler à la protection de l'environnement, à sa pérennité et à la qualité naturelle des produits en développant de nouvelles techniques qui vont permettre d'atteindre ces objectifs. Cette utopie

¹³⁴ *Einblicke*, septembre 2001

écologique est une utopie tournée vers l'avenir et non pas la reprise d'un Age d'Or, comme c'est beaucoup plus le cas en France.

L'utopie écologique des moines de Plankstetten en vient finalement à supplanter l'utopie religieuse originelle quand ceux-ci préfèrent ne pas vendre des produits d'autres monastères au magasin, car ils ne sont pas suffisamment biologiques selon leurs critères. Leur boutique de produits alimentaires propose uniquement des produits biologiques, se réclamant du label « Bioland ». Toutefois, des laïcs travaillant au monastère, comme le responsable des ventes, ont suggéré qu'il serait bien de proposer d'autres produits monastiques. Les moines ont refusé pour les raisons évoquées, mais ils ont néanmoins accepté d'en vendre non pas au magasin d'alimentation, mais dans un rayon de la librairie. Ainsi, ils ne les mélangent avec les produits biologiques, mais les associe aux objets religieux. A partir de là, l'utopie religieuse n'est plus première, puisque les arguments biologiques prédominent. Ceci se trouve vérifié aussi pour l'hôtellerie, où, sur le prospectus la concernant, la qualité biologique de la nourriture servie est plus mise en avant que le caractère spirituel d'un tel séjour. La seule phrase entière du prospectus est en effet celle-ci : « Des repas dans la meilleure qualité bio : la cuisine du monastère prépare des repas à partir de légumes frais du jardin du monastère et de la ferme, ainsi que de la viande de la boucherie du monastère. La boulangerie monastique ». L'écologie prime alors sur la religion.

Cette structure se construit comme une véritable utopie biologique, qui fait système autour du bio. L'annonce de cette utopie passe par la diffusion des produits, des séminaires autour de sujets écologiques, les séjours au monastère et les visites de la ferme pour les enfants des écoles alentours. Dans ce cas, l'écologie prime aussi sur l'économie, puisque l'on voit dans une cassette vidéo « *Der grüne Kloster* », que des jeunes sont embauchés l'été pour enlever les doryphores des plants de pomme de terre, de manière à ne pas utiliser d'insecticide, ce qui n'est absolument pas rentable économiquement parlant.

Cet exemple d'utopie religieuse qui devient progressivement une utopie à dominante écologique, bien que toujours fondée sur des valeurs religieuses, illustre parfaitement l'adaptation de la société utopique aux besoins de la société environnante. Cette relation est désignée comme relation « dialectique entre l'utopie et l'ordre existant » : « On entend par là que toute époque permet la naissance (dans des groupes sociaux différemment situés) de ces idées et valeurs dans lesquelles sont contenues, sous forme condensée, les tendances non réalisées et non accomplies qui représentent les besoins de chaque époque. »¹³⁵ Cette relation

¹³⁵ Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, trad. Pauline Rollet, Paris 1956, p.135

se constitue bien en interaction car l'écologie monastique ne revêt pas la même signification selon sa place dans la société, elle peut être retour à la tradition, comme en France, ou construction d'un avenir durable, comme en Allemagne.

5. L'ÉCONOMIE COMME VECTEUR DE DIFFUSION RELIGIEUSE

A force d'imprimer à l'activité économique un sens utopique, celle-ci va devenir l'un des vecteurs les plus importants de diffusion du message religieux au monde. Alors que leur statut extramondain s'opposait à une démarche directe envers le monde pour la croissance de l'utopie, l'économie constitue un canal de communication entre le monastère et le monde. L'une des pierres d'achoppement pour intégrer l'économie à l'utopie était justement la force centripète qu'elle représente pour les moines. Or, par les liens qu'elle ouvre avec l'extérieur, elle va s'ériger en vecteur de diffusion du message utopique.

En amont de la vente en magasin qui sera étudiée par la suite, c'est aussi avec les fournisseurs et les ouvriers qui viennent occasionnellement travailler dans le monastère que les moines créent des échanges. L'économe de Tamié reconnaît :

« C'est vrai que l'économie est à ce niveau-là un vecteur de communication non verbale, parce que si on se met à faire des discours, c'est pas intéressant. Il y a cette complicité dans le travail, très vite, ils se mettent à parler d'eux. »

Ces échanges ne sont pas proprement religieux, mais permettent à ceux qui ne viendraient pas au monastère pour une raison religieuse d'être mis en lien avec le message utopique. Ceux qui viennent aux offices ou à la messe entendent directement le message dans son discours premier, sans traduction. L'économie, elle, donne aux moines l'occasion de parler au monde dans un langage sécularisé, accessible à tous.

La légitimation de l'économie dans la sphère utopique est alors toute trouvée puisqu'elle sera un moyen de diffuser plus largement l'utopie, donc un instrument pour sa croissance-même. De plus, cette légitimation par une qualité religieuse intrinsèque à l'économie - sa capacité à créer des liens entre le monde et le cloître paradisiaque - justifie de produire dans des secteurs non directement religieux pour élargir le cercle de l'annonce à ceux qui en ont le plus besoin. Dans ce cas, la production d'objets religieux, et encore plus, d'objets religieux destinés au clergé, offre un témoignage plus restreint. Apparaît donc un paradoxe surprenant :

il pourra sembler, sous un certain point de vue, plus conforme aux exigences de l'utopie de produire du non religieux que du religieux.

6. TYPOLOGIE DES STRATÉGIES DE RECOMPOSITION

Le rapport complexe des moines à l'économie s'organise autour de forces contraires qui combattent ou favorisent – sans le vouloir – la réussite économique. Dans son projet initial, le monastère se construit en nette opposition à tout type d'économie, rejetant la propriété personnelle comme prime condition. Par nécessité, il réintroduit méthodiquement la dimension économique en tâchant de contrôler son expansion et son influence sur la vie religieuse. Ce qui n'empêche pas, loin de là, la réussite économique de s'immiscer dans la vie monastique, du fait de l'organisation-même de cette dernière. Dans ce cas, les moines la combattent comme ils luttent aussi contre la pauvreté trop grande qui risque de mettre en péril la vie religieuse.

Pour dépasser l'antagonisme fondamental entre vie monastique et économie, les moines élaborent diverses stratégies de recomposition qui se déploient sur un spectre allant de la simple négation de l'économie à la redéfinition de ses fondements perçue comme un réenchancement.

Le premier degré est celui de l'évacuation de l'économie de la sphère religieuse par sa négation, lui substituant le don ou toute autre forme de gratuité. Mais ces échanges ne peuvent constituer qu'une para-économie car ils ne suffiraient pas à faire vivre les moines. En ce sens, cette première stratégie ne se veut pas une recomposition totale, mais une branche alternative parallèle qui prouve la possibilité de sortir des systèmes capitalistes installés. Plus qu'une dynamique de renversement des tendances, ces actions isolées se veulent un témoignage des possibilités différentes.

Le second degré - dans la même veine de l'évacuation - tend à désolidariser la dimension économique du bloc monastique en pratiquant l'extraction soit des professionnels de l'utopie des activités économiques, soit des activités économiques de l'enclave sacrée. Dans ce cas comme dans le précédent, il ne s'agit pas d'intégration, mais de déconnection des deux réalités pour la préservation de la sphère religieuse et l'émancipation de l'économie qui n'est plus bridée par les contraintes religieuses.

Une troisième stratégie est celle de la purification *ex-post* de l'économie, par des actes conformes aux raisons religieuses surajoutés à l'acte économique après sa réalisation. Le don

pratiqué à partir des bénéfices engrangés vient redonner postérieurement un sens religieux à des actes purement économiques. Comme dans le cas du mouvement *Communion et Libération*, « l'expérience religieuse », ici vécue dans la charité, « remet en ordre et, si nécessaire, remet au pas l'expérience économique »¹³⁶.

Enfin, le dernier cas de stratégie recensé se saisit du problème à sa racine, *ex-ante*, pour redonner un sens utopique à l'économie. Cette dernière se trouve alors pleinement justifiée dans le système utopique puisque le sens qu'elle porte n'en trouble pas l'homogénéité. Elle peut de plus contribuer à l'universalisation du message utopique. Cette manœuvre se saisit donc du conflit antérieurement et cherche à résoudre en amont ce qui l'avait engendré.

D'une manière similaire, la lecture religieuse d'une activité économique permet de dépasser l'antagonisme puisque, bien qu'économique, ce travail sera aussi porteur d'un sens religieux. Evidente dans le cas des productions d'articles religieux, elle pourra être surajoutée pour certaines activités auxquelles on peut appliquer un sens transcendant, comme l'art ou l'écologie.

Négation, séparation, intégration par le sens et redéfinition des fondements constituent donc l'arsenal stratégique que les moines déploient pour résoudre l'antagonisme séculaire entre l'économie et la vie consacrée. Ces stratégies sont pour certaines héritées des siècles antérieurs, comme par exemple le principe d'extraction, quand d'autres sont inédites, engendrées par la modernité. La redéfinition de l'économie résulte notamment du désenchantement progressif de l'économie, qui culmine avec la mondialisation impersonnelle, et de la nécessaire implication des moines dans une économie compétitive. Elles doivent donc être constamment actualisées pour prendre en compte les évolutions de l'économie du monde.

CHAPITRE 3 : LES DIFFICULTÉS DE L'ÉCONOMIE MONASTIQUE ET LES LIMITES DE L'UTOPIE

1. TEMPS MONASTIQUE CONTRE TEMPS ÉCONOMIQUE

Malgré le déploiement de ces multiples stratégies de recomposition, des tensions subsistent dans la confrontation de l'économique et du religieux. Le premier écueil difficilement surmontable sur lequel viennent butter les tentatives d'intégration de l'économie dans l'utopie

¹³⁶ Salvatore Abbruzzese, *Economie et religion : le cas de Communion et Libération*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, p.80

religieuse est la question du temps. Temps monastique et temps économique sont résolument différents et leur rencontre génère des frictions que l'élaboration d'un équilibre subtil viendra atténuer.

a. Temps du religieux et temps de la société : un arbitrage subtil

La répartition savante du temps élaborée par saint Benoît fut dans l'histoire l'un des atouts majeurs du système bénédictin. Selon Mircea Eliade, « ce comportement à l'égard du Temps suffit à distinguer l'homme religieux de l'homme non-religieux : le premier refuse de vivre uniquement dans ce qu'en temps moderne on appelle le « présent historique », il s'efforce de rejoindre un Temps sacré qui, à certains égards, peut être homologué à l'Eternité »¹³⁷. Les moines sont justement des « hommes religieux », mais qui doivent aussi par nécessité avoir partie liée avec des « hommes non religieux » qui ont une approche différente du temps. La succession immuable des temps de prière et des temps de travail doit permettre de laisser entrevoir l'Eternité par le biais du renouvellement constant, de l'éternel retour des mêmes occupations. Ainsi que le dit Eliade du temps sacré, le temps monastique « ne change ni ne s'épuise », il est « indéfiniment récupérable, indéfiniment répétable »¹³⁸. Et ce n'est sans doute pas par hasard, si dans le livre de l'abbaye de la Pierre-qui-Vire¹³⁹ ou sur une carte postale de Tamié, l'emploi du temps monastique est représenté sous forme circulaire, permettant ainsi un éternel recommencement ininterrompu. Cette approche du temps est précisément utopique dans une société du changement. La journaliste Catherine Backer écrit que « beaucoup [de contemplatives] reconnaissent que la plus rude épreuve – et de loin – dans la vie monastique est la monotonie »¹⁴⁰. Une éternité monotone serait une éternité désenchantée, dans laquelle la vie monastique aurait perdu son sens ; mais la crainte de la routinisation du charisme monastique est bien visible dans certaines communautés. Pour déjouer la routinisation du rituel eucharistique, les moines de Camaldoli célèbrent rarement la messe le samedi ou la veille des grandes fêtes pour lui conserver son caractère exceptionnel. La banalisation du rite extraordinaire était déjà un écueil rencontré par les premiers ermites : « La prima conseguenza della vita anacoretica incapace di « distinguere i giorni » diviene

¹³⁷ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, 1965, p. 61

¹³⁸ Eliade, id, p. 60

¹³⁹ *La Pierre-qui-Vire*, éditions des Ateliers de la Pierre-qui-Vire (années 90)

¹⁴⁰ Catherine Baker, *Les contemplatives, des femmes entre elles*, p. 108

quindi la lotta contro la banalizzazione quotidiana. »¹⁴¹ Pourtant, la reproduction incessante des mêmes activités prend son sens à l'aune de sa visée utopique d'Eternité divine.

L'économie vient remettre en cause cette succession immuable des activités, cet avant-goût d'éternité par une adaptation nécessaire, au moins en partie, au temps de la société. Le temps économique est pourtant à l'origine inspiré du temps monastique. D'après Michel Foucault, on faisait parfois appel à des congrégations pour encadrer des populations rurales dans des ateliers industriels. « Pendant des siècles, les ordres religieux ont été des maîtres de discipline : ils étaient les spécialistes du temps, grands techniciens du rythme et des activités régulières. »¹⁴² Mais le temps de la sphère économique s'est accéléré et tend de plus en plus à devenir continu dépassant l'obstacle de la nuit et des fuseaux horaires, creusant l'écart avec la scansion régulière et immuable du temps monastique.

Une première tension se développe en interne, par les distorsions que certains types de travaux créent dans l'emploi du temps monastique. Au cours des entretiens avec les moines, je leur ai systématiquement posé cette question. Pour certains, un équilibre s'installe relativement facilement, pour d'autres, la tension est réelle et jamais complètement surmontable. La distance du lieu de travail ajoute à cette tension. Ainsi, pour le responsable de la ferme de Plankstetten, la difficulté réside notamment dans le fait de devoir faire constamment des allers-retours entre la ferme et le monastère.

« C'est un grand écart, oui une tension. Au temps de saint Benoît, c'était plus simple parce que tout le monde travaillait ensemble pour la subsistance, dans le jardin, l'agriculture, et le rythme de l'année...Saint Benoît a vécu dans un rythme naturel, en été il travaillait plus et moins l'hiver. Notre emploi du temps et les prières sont un compromis. Et moi, en tant que moine, et en tant qu'agriculteur, je dois voir ici comment je rentre dans ce système, c'est toujours important que ma vie de prière soit moins intensive en été, liée à la nature, mais en automne je me rattrape. C'est ça qui est bien. Et, c'est toujours, aller et venir ! (rire) Cinq à six fois par jour ! (rire) oui, et...à chaque fois se changer ! »

L'embauche de laïcs vient résoudre en partie cette tension. A l'abbaye de Tamié, l'incompatibilité des horaires de la ferme et des horaires monastiques a pu être surmontée de cette façon :

« Justement, si on a du personnel, c'est parce qu'il y a des moments où on peut pas... pour la collecte du lait, parce qu'on ramasse le lait dans les environs, donc à cette heure-là, les moines

¹⁴¹ S. Abbruzzese, *La Vita Religiosa : per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995, p.51

¹⁴² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Tel Gallimard, 1975, p.176

sont à l'église. Donc on a deux chauffeurs qui font le ramassage du lait. » (Fr. Marc, économe de Tamié)

De même pour le magasin de l'abbaye de Saint-Wandrille, quand un client demande à l'employé pourquoi ce n'est pas un moine qui est à la caisse, il répond :

« Ils vont à la prière, y a une usine là-haut, pour l'accueil, il faut quelqu'un quoi ! Voilà, tout simplement ! »

Si cette option nécessite des moyens financiers pour payer les salariés et elle introduit des travailleurs non-consacrés dans le milieu utopique, elle permet aussi de préserver l'emploi du temps monastique. Mais paradoxalement, ce choix révèle aussi l'importance de la vie économique dans le monastère. Embaucher de manière à ce que les offices n'interrompent plus le travail revient à refuser l'arbitrage entre temps économique et temps monastique pour faire coexister les deux simultanément. La journée devient alors continûment économique, et se côtoient simultanément dans le monastère activité religieuse et activité économique. Cette dernière n'a alors plus pour seule raison d'être de faire survivre la communauté, ni d'occuper les moines, mais elle acquiert une valeur en elle-même. On assiste alors à une sécularisation dans le sens d'un recul du religieux, proportionnellement à la sphère économique. Car il faut prendre en compte « la distinction entre une sécularisation qui sépare les domaines et une sécularisation conçue comme un recul global du religieux. »¹⁴³.

La seconde tension se noue avec l'extérieur : confrontation du temps des moines avec le temps des laïcs engagés dans l'économie du monde. Pour leurs activités, les moines développent nécessairement des liens avec l'extérieur, notamment avec des fournisseurs, mais que faire si l'un d'eux se présente au moment où sonne l'office ? Les fournisseurs habitués finissent par connaître les horaires monastiques, mais ils peuvent être en retard ou, pour de multiples raisons, arriver au moment où sonne l'office. Deux solutions se présentent aux moines : aller à l'office en faisant patienter le fournisseur une demi-heure ou manquer l'office en considérant que son devoir est de l'accueillir. La réponse à ce dilemme varie selon les monastères et les situations. Manquer l'office serait reconnaître une importance plus grande à la matérialité, en pensant que, contrairement au fournisseur, Dieu peut attendre. C'est donc admettre que Dieu n'a pas toujours la préséance alors qu'en théorie le consacré est celui dont le principe premier est toujours Dieu. Cependant, la situation peut être retournée en considérant le fournisseur comme une personne à accueillir au monastère, « comme le Christ » selon l'expression de la règle. Certes, pour Georg Simmel, « l'expérience

¹⁴³ François-André Isambert, *La sécularisation interne du christianisme*, Revue Française de Sociologie, XII, 1976, p 577

métaphysique de croyant, a pour fonction majeure de concilier la vie spirituelle et l'environnement extérieur, de dépasser les contradictions entre l'une et l'autre pour vivre une harmonie existentielle »¹⁴⁴. Mais le virtuose est celui qui ne transige pas, qui vit le message christique dans sa radicalité et ne dérive pas de la voie de salut qu'il a choisie d'emprunter pour sa vie durant. Admettre qu'un acteur économique puisse avoir exceptionnellement la primauté sur Dieu correspond aux formes de compromis pratiqués par les laïcs dans la société, et non pas à l'engagement radical des virtuoses.

b. La rentabilité à l'épreuve du temps monastique ?

Dans la sphère économique, le temps devient l'unité de mesure de la rentabilité alors que les moines combattent sa quête effrénée, qui nie sur son passage tout ce qui n'y concourra pas. Eux-mêmes pourtant ne sont pas ennemis de toute rentabilité puisqu'elle permet d'accroître le temps consacré à la prière.

Nonobstant ces considérations spirituelles, ils sont aussi tenus d'atteindre un certain niveau de rentabilité pour l'efficacité minimale de leurs activités économiques. Cette contrainte oblige à contrôler la productivité, c'est-à-dire le volume de travail en fonction du temps, « c'est pourquoi au Carmel, nous vivons le regard fixé sur l'horloge car la nécessité impérieuse du travail nous obligeait à ne pas perdre une seule minute ; ici comme ailleurs nous vivons à l'époque de la rentabilité. »¹⁴⁵ De même, la réflexion engagée par la communauté de Camaldoli sur ses activités économiques a pour but d'améliorer la productivité : « Gli obiettivi più volte richiamati anche per la futura gestione della Mausolea sono : migliore produttività, controllo della parte della comunità monastica della qualità delle varie attività svolte nell'azienda e nelle case[...] »¹⁴⁶ Bien qu'elle se veuille différente, l'économie monastique doit, pour sa propre pérennité, se soumettre à cet impératif comme l'exprime le responsable de la librairie de Maredsous :

« Il y aura une spécificité par rapport à une librairie normale. Mais c'est devenu un outil économique avec une gestion de stocks en temps réel, c'est devenu une librairie moderne mais qui présente quand même la rentabilité et la rotation comme partout. »

¹⁴⁴ P-A Turcotte, J. Rémy, *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, L'Harmattan, Paris, 2006, p.9 (introduction)

¹⁴⁵ Laurent Kissel, *Entretien avec une carmélite*, Belfond, 1976, p. 123

¹⁴⁶ *Per una decelerazione del tempo, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività*, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002, p.5

En ce sens, la rentabilité ne nie pas la spécificité de l'utopie monastique, elle est même une condition de son maintien. Étonnamment, sur ce même sujet, le responsable du travail à Tamié, emploie une expression identique : « La notion de rentabilité est *quand même* présente » qui confirme que la rentabilité est plus une obligation au service du bon fonctionnement du système qu'un choix délibéré de l'intégrer dans leur économie. Mais l'économie monastique, par son impératif de plein emploi pour la communauté, ne peut être complètement mise au pas de la rentabilité. La sœur économe de Kergonan souligne : « On essaie aussi que dans le monastère, chaque sœur puisse garder un travail le plus longtemps possible. Quelquefois au détriment de la rentabilité, de l'efficacité... ». Un équilibre est donc à trouver pour accéder à un niveau de rentabilité suffisant en permettant à chaque membre de la communauté, quelle que soit sa productivité, d'avoir un travail.

c. Le recadrage du temps monastique par l'économie

En conséquence de l'impératif de rentabilité, les moines identifient de plus en plus dans le rythme monastique un élément pourtant propre à la vie séculière et qu'ils voudraient évacuer : le stress. Cette fatigue nerveuse est l'exact opposé des aspirations la vie contemplative, définie par Dom Guéranger comme un « repos laborieux ». Repos de l'âme pour être disponible à Dieu, et travail du corps pour favoriser la disponibilité de l'esprit. L'ascèse monastique rejette l'accaparement permanent qui produit excitation et fatigue nerveuse typiques des sociétés modernes. Or, l'exigence de rentabilité, associée de plus en plus à une main d'œuvre monastique moins nombreuse, peut remettre en cause cet équilibre. Dans certaines communautés, les moines ou moniales doivent assumer plusieurs charges à la fois, pour pallier le manque de recrutement monastique. A Kergonan, par exemple, la sœur hôtelière, âgée d'environ 70 ans, est aussi infirmière et responsable du magasin, quand la sœur économe est en plus responsable de la ferme et de la fabrication des engrais. Par conséquent, les moines avouent entrevoir le stress comme un risque potentiel de la vie monastique actuelle.

« Justement à côté dans notre vie monastique, bah on est avec le risque de tout le monde aujourd'hui, c'est d'être stressé. Parce que y a tellement de choses, (rire) tellement de demandes, tellement de trucs, l'ordinateur, c'est quand même, faut pas faire de bêtise quoi. »
(Frère Christian, sérigraphie, Pierre-qui-Vire)

« Le quotidien des frères est très différent, il y a des frères âgés, d'autres moins doués et il y a des frères qui sont très très occupés, mais ils [les visiteurs] ne peuvent pas imaginer qu'un

moine soit stressé. Alors, il ne faut pas exagérer, mais c'est vrai qu'on a une vie hyper remplie. » (Frère Paulin, hôtelier, Pierre-qui-Vire)

L'organisation rationnelle de la vie monastique avait intégré en elle la dimension de la fatigue physique, comme pendant essentiel à la contemplation que le sommeil venait réparer. La fatigue nerveuse n'était pas prise en compte par le présupposé de son inexistence. Comme dans la société, « la fatigue légitimement reconnue est liée à l'usure au travail, qui justifie la retraite comme un repos bien mérité et non la fatigue nerveuse ou le stress »¹⁴⁷. L'apparition de ce nouveau type de fatigue entraîne l'introduction d'un troisième pôle dans l'arbitrage monastique entre prière et travail qui sera celui du repos.

Le temps économique identifié comme tel requiert en regard un temps de loisir pour permettre à l'individu de se reposer et de maximiser son efficacité pendant le travail. Or, l'organisation temporelle de la vie monastique ne prévoit pratiquement pas de repos. Mais avec l'augmentation - selon les moines - du rythme du travail et des exigences qui y sont liées, on observe de plus en plus dans les monastères l'introduction de repos ou de vacances¹⁴⁸. A Praglia, ce ne sont pas moins de deux jours par semaine qui sont ainsi chômés. Le jeudi après-midi, les horaires des offices sont aménagés, celui de none, à 15 heures, est supprimé, afin de libérer suffisamment de temps pour permettre une sortie culturelle (exposition, visite de ville) ou une promenade. En plus du jeudi, le lundi après-midi est quant à lui dédié aux activités communautaires. Et si le jeudi après-midi le magasin est néanmoins ouvert et les visites possibles, ce n'est pas le cas du lundi ; l'arbitrage n'est donc pas fait en faveur du temps économique mais bien en faveur du loisir du moine. Toutefois, cette organisation réaménage un temps théoriquement morcelé à dessein.

De plus en plus de communautés introduisent aussi des vacances dans leur emploi du temps. Ainsi, les moines de Praglia disposent de quinze jours l'été pour aller dans un autre monastère ou dans leur famille. Les virtuoses auraient-ils besoin de vacances, voire de vacances dans le monde ? Certes, comme le dit l'économe de la Pierre-qui-Vire, les vacances

¹⁴⁷ Christine Detrez, *La Construction sociale du corps*, Editions du Seuil, 2002, p.85

¹⁴⁸ Il faudrait pouvoir identifier le moment où la journée monastique s'est allongée, car, selon R. Voisin, saint Benoît « envoyait ses moines se coucher très tôt après le crépuscule, 17 heures 15 au 1^{er} novembre, 17 heures à Noël. Comme à ces dates-là, ils se levaient à deux heures et 2 heures 30, il en résulte que saint Benoît accordait à ses moines durant tout l'hiver huit heures trois quarts et même jusqu'à neuf heures et demie de sommeil. » (*Le fait bénédictin, Contribution à l'étude de la santé du corps et de l'esprit et à l'histoire de l'hygiène*, Librairie Delmas, Bordeaux, 1945, p.117) On peut supposer que la journée monastique s'est allongée avec le déplacement du travail monastique vers le travail religieux, moins fatigant que le travail manuel, et sans doute l'enrichissement des monastères qui leur permettait de consommer plus de cire pour s'éclairer. Mais à partir du moment où l'on réintroduit une charge de travail fatigante, sans rallonger le temps de sommeil, le besoin de repos se fait ressentir.

des moines, « ce n'est pas, je pars huit jours me promener, faire le tour des châteaux de la Loire ou sur la Côte d'Azur. C'est une semaine de repos. » Le déplacement dans un autre monastère maintient néanmoins le moine dans le cadre utopique. Cependant, la possibilité d'aller dans leur famille, comme c'est le cas à Praglia, introduit d'autres questionnements. D'après la définition de S. Abbruzzese, la désinvestiture sociale requiert le renoncement aux attentes de la famille, or s'il leur est possible d'y retourner épisodiquement, la coupure n'est pas radicale. En outre, l'homme consacré ne peut pas vaquer dans sa relation à Dieu, elle est permanente et même le repos ne suspend pas le contact divin. Ainsi, même si ce n'est plus pratiqué, Benoît recommandait de dormir « ceints d'une courroie ou d'une corde », « la ceinture étant à la fois, le rappel du texte d'Evangile « Soyez prêts à partir, ou en tenue de travail », c'est-à-dire prompts à répondre à l'appel de Dieu, et d'autre part, c'est une allusion à la pratique de la chasteté »¹⁴⁹. Même pendant son sommeil, le moine était disponible à tout appel venant de Dieu. En revanche, une période de vacances implique une discontinuité dans le déroulement théoriquement immuable du temps du monastère censé préfigurer l'éternité. Parler de vacances dans le monde religieux n'a donc de sens que par rapport au travail, ce qui prouve l'origine économique de leur nécessité.

2. ARBITRAGE ENTRE LE RELIGIEUX ET L'ÉCONOMIQUE

a. L'intégration des sphères comme maximisation des utilités

La modélisation de l'équilibre des utilités économique et religieuse effectuée en première partie mérite d'être reconsidérée en prenant en compte l'unification des deux sphères, puisque c'est bien à cela que les moines travaillent. En effet, le niveau optimal de maximisation sera atteint lorsque les deux utilités constitueront un soutien l'une pour l'autre.

La maximisation de l'utilité religieuse entraîne une diminution de l'efficacité économique, si la première ne vient pas comme justification et soutien de la seconde, mais comme opposition. Une sœur qui considère son rôle au magasin comme un rôle d'accueil religieux, peut ne pas être efficace d'un point de vue économique, si elle ne considère par la dimension religieuse comme justification de la dimension économique :

« Au magasin, là, vous voyez, elles sont vendeuses et en même temps, c'est l'accueil. Une sœur qu'est à l'accueil n'a aucun sens commercial pour essayer de vendre. Quelquefois quand

¹⁴⁹ Léo Moulin, *La Vie quotidienne des religieux au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1978, p.31

je dis, mais essayez de mettre en valeur tout ça : « Mais on n'est pas là pour vendre. » » (Mère Cécile, économe, Saint-Michel)

Cet exemple montre parfaitement un défaut d'intégration des deux sphères qui dessert l'utopie religieuse. Une primauté trop grande accordée à la dimension spirituelle sur la dimension économique entraîne une inefficacité économique qui pourra se révéler un contre-témoignage religieux. Pour clarifier cette idée, prenons l'exemple du respect des délais économiques :

« Quand vous êtes avec un fournisseur laïc, il va tout de suite vous dire, là, je suis pas disponible. On fait une commande à un monastère : « Ah oui, oui, très bien », vous ne la recevez pas. Au bout de 15 jours vous téléphonez « Ah ben oui... ». Y a pas de rigueur. Parfois, un manque de considération de la personne que vous avez en face. C'est fou de dire ça. On n'y pense pas, je vais ne pas mettre un terme moral dessus parce que je pense qu'il n'y a aucun terme moral à mettre, mais...quelquefois du coup, je préfère travailler avec un laïc qu'est plus réglo qu'avec un monastère. » (Mère Cécile, Kergonan)

L'efficacité donnée à la vie religieuse engendre un rapport économique contraire aux valeurs religieuses, car volonté de l'économe de ne pas porter de jugement moral découle visiblement de la certitude de l'inadéquation entre cette attitude et les valeurs monastiques. Le désintérêt de l'économie chez certains religieux produit paradoxalement une moindre efficacité religieuse.

Ce retournement identifié dans ce qui était des rapports inter-monastères s'observe aussi dans les rapports entre les monastères et le monde, de nouveau dans le cas du magasin. Une sœur qui considère son rôle au magasin comme uniquement religieux aura une efficacité économique très faible, mais une efficacité religieuse assez élevée portée par le témoignage. Inversement, un moine conscient de son rôle économique mais qui le considère comme contraire à son éthique de vie aura une efficacité religieuse moindre à cause de sa mauvaise volonté affichée. En voici un exemple à l'abbaye de Maredsous, expliqué par un laïc, responsable de la librairie :

« Je vais dire, le moine est quelqu'un qui vit un peu dans sa planète. Vous savez, dire bonjour, merci, s'il-vous-plaît, ce n'est pas à la portée des moines. C'est notre métier, on est très à l'écoute, on sait se montrer humble par rapport au client, c'est toujours le client, qui a la prédominance. En plus pour le client, ce n'est pas le bon moyen pour nouer le contact, je trouve. Actuellement, j'ai un moine qui travaille pour moi, quand vous lui posez une question, il dit « Quoi ? Quoi ? » Le client est très sensible à ça, vous répondez un peu sèchement au client, il prend ses cliques et ses claques, il dit bon, bah je vais ailleurs. »

Finalement, cette inefficacité économique va avoir un impact sur l'efficacité religieuse par la présentation négative du monde monastique. De ces deux exemples se déduit la conclusion

suivante : dans l'utopie monastique, la maximisation des utilités religieuses et économiques sera optimale dans le cas de l'intégration des deux dimensions, ou plus exactement, lorsque la dimension religieuse servira de justification et de soutien à la dimension économique. Dans le cas d'une séparation distincte, les deux utilités en pâtissent simultanément.

a. Dissocier ou intégrer les rôles économiques et religieux

Professionnel de l'unification de la vie, le moine n'est qu'*un*, *monos*, en vue de Dieu. La vie monastique est une vocation, qui fusionne pour l'individu l'identité et la fonction. « Aussi le grand travail du moine est-il d'être moine. »¹⁵⁰ *Moine* est autant la réponse à l'être qu'au faire. Or, il arrive que la fonction du moine entre en tension avec son identité profonde, générant ainsi un schisme entre son identité religieuse et la fonction qu'il occupe pour la subsistance de la communauté. L'hôtelier de la Pierre-qui-Vire explique : « Mon prédécesseur, il m'a dit : frère Paulin, moi je te conseille, quand quelqu'un demande à se confesser, envoie-le à l'église, parce que moi, les clients, entre guillemets, faut pas que ce soient nos pénitents. Je crois qu'il avait raison. » La scission découle du fait de considérer les personnes qui viennent à l'hôtellerie comme des clients, donc dans une relation économique et non pas une relation d'accueil religieux. En revanche, l'hôtelier de Camaldoli conserve l'unification de son identité religieuse et de son activité économique : « Moi, je suis aussi prêtre, parfois quelques-uns se confessent, ce n'est plus seulement une expérience de manager ! ». Les activités théoriquement en contradiction avec la vie religieuse portent donc une dynamique potentielle de contradiction interne dans l'identité-même du moine.

Cette intégration-dissociation des rôles monastiques est parfaitement illustrée par la question de l'habit. Reçu au moment de l'entrée dans la communauté, il symbolise toute la vie religieuse : séparation du monde, dépouillement et appartenance à une même communauté. Certes l'habit ne fait pas le moine, mais comme le remarque M-C. Groshens, « le costume n'est pas un simple signe, [c'est] aussi un outil de transformation de l'apparence physique ; et cette transformation entraîne celle de la réalité spirituelle ainsi que des rapports que la personne entretient avec elle-même et ce qui la dépasse (autrui, transcendance) »¹⁵¹. Or l'habit porté par les moines varie paradoxalement selon l'activité. Dans de nombreuses communautés, les moines auront l'habit de leur congrégation, avec scapulaire, ceinture, etc., un autre dit de chœur pour les offices, la coule, et enfin, un habit de travail (bleu, cotte ou

¹⁵⁰ Thomas Merton, *La Paix monastique*, Albin Michel, 1961, trad. Marie Tardié, p.35

¹⁵¹ M-C. Groshens, *Costume et Christianisme*, in *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, Edition du C.T.H.S, sous la direction de N. Belmont et F. Lautman, 1993

autre). Étonnamment, l'habit monastique va signifier la coupure entre les temps de travail et les temps de prière. La coule, large aube aux manches tombant jusqu'à terre, affiche ostensiblement l'impossibilité de travailler, ce qui rejoint les propos de Veblen sur les vêtements ecclésiastiques : « Plus encore que l'habit ordinaire du prêtre, ses vêtements de cérémonie sont ornés, saugrenus, gênants, et, en apparence tout au moins, inconfortables jusqu'à être épuisants. On attend du prêtre qu'il ne se laisse aller à aucun effort utile. »¹⁵² Dans le cas des moines, c'est la forme, et non les ornements, qui empêche le moindre effort. La coule annonce aussi le Royaume de Dieu, puisque c'est dans cet habit que les moines se font enterrer ; ce serait le vêtement utopique par excellence. Or, il n'est porté que pendant les offices, comme si les autres moments étaient moins utopiques. A. de Vogüé relève cette étrange contradiction : « Autre dédoublement à éviter. Quand les moines se réunissent pour prier à l'église, on ne voit pas pourquoi ils devraient revêtir un habit spécial. Tout le monachisme ancien, avec Benoît, ignore un tel habit de chœur. Pour des hommes entièrement consacrés à Dieu, mettre un vêtement particulier pour la prière n'a pas de sens. Les heures qui s'écoulent entre les offices ne sont pas pour eux un temps profane, mais l'espace où ils s'exercent à prier sans cesse. Cette consécration de leur vie entière est signifiée par un habit unique, qu'ils portent en toute circonstance. »¹⁵³

Plus encore, le travail introduit dans les monastères des changements concernant l'habit, entraînant un recul de la dimension utopique du vêtement. A l'abbaye de la Pierre-qui-Vire, les moines portaient jusque dans les années 70 l'habit bénédictin noir traditionnel, en plus de la coule et du bleu de travail. Les pertes de temps - la notion de perte de temps est liée à celle de rentabilité - engendrées par les différents changements ont été résolues par l'adoption du vêtement de travail en remplacement du vêtement communautaire. Ainsi, les moines portent un vêtement bleu marine court, à capuchon et taillé dans différents tissus, tout le temps où ils ne revêtent pas la coule. Ce n'est donc pas la vie religieuse qui a imposé son habit au travail, mais bien le travail qui a imposé ses changements. Dans certaines communautés, comme les bénédictins de Maredsous, les moines ont même adopté un vêtement civil hors des offices. Cela n'empêche pas toute ritualisation de l'habit, car l'abbé revêt systématiquement pour chaque repas, un costume et une cravate qu'il ne porte pas pour travailler. Ces évolutions par le travail à travers l'habit se retrouvent dans d'autres communautés, notamment celles de femmes où la symbolique est encore plus grande. C. Baker, dans son enquête sur les contemplatives, relève : « Dans leur ferme, il y a aussi des Cisterciennes qui, l'air de rien, en

¹⁵² Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, tel, Gallimard, 1970, p. 120

¹⁵³ Adalbert de Vogüé, *La Règle de saint Benoît, Commentaire spirituel et doctrinal*, Paris, Le Cerf, 1977, p.388

vraies femmes de la terre, font des révolutions silencieuses. Le travail, là encore, a bousculé de séculaires traditions : on peut voir des cisterciennes en anorak et pantalon sur des tracteurs, habillées comme les paysannes de la région parce que « sur un tracteur, on est quand même plus décente qu'en robe. »¹⁵⁴ L'abbé de la Pierre-qui-Vire, au sujet de l'origine du changement d'habit, explique aussi :

« Cet habit-là, c'est un habit qui a l'avantage finalement de bien se porter à l'intérieur et de bien se porter à l'extérieur. Je pense que c'est un peu ça qui a motivé le fait qu'on le garde. »

Cet habit se porte donc aussi bien dans monde que hors du monde. En théorie, l'habit symbolise sur l'individu lui-même, sa sortie du monde. Son écart par rapport à la mode ambiante est voulu, même si bien sûr, cette différence a évolué, puisqu'à l'origine, il s'agissait surtout de montrer la pauvreté de la mise. Or, si ce nouveau vêtement se porte facilement dans le monde, c'est que sa différence n'est plus si visible, et cela sous-entend aussi qu'il est désormais délicat de porter dans le monde l'habit traditionnel. Cet habit participe donc à une mondanisation du monachisme, aplanissant les points d'hétérogénéité entre les deux mondes. Toutefois, cette analyse ne prend en compte que la vision dite traditionnelle du costume monastique dont le décalage par rapport à la société s'est accru au cours des siècles. En effet, l'habit des premiers moines, même des premiers bénédictins, n'était pas tellement éloigné de l'habit courant dans la société. C'est la pauvreté et la simplicité qu'il souhaite exposer, et non pas la différence en soi. De ce fait, l'adoption d'un habit plus moderne, comme à la Pierre-qui-Vire, ne témoigne que d'un retour à une moindre distance entre l'habit monastique et l'habit du monde, et non pas à un recul proprement dit de l'extramondanité monastique, en tout cas, par rapport au premier monachisme.

b. La déritualisation religieuse par l'économie

Le travail constitue dans le monachisme une force sécularisatrice interne, soit dans le sens d'un recul du religieux par rapport aux autres sphères, en l'occurrence, celle de l'économie, soit dans le sens d'une séparation des sphères¹⁵⁵. Le travail entraîne en effet des dérogations à la règle, et par là-même un accroissement de la part d'économie dans la vie religieuse. Caroline Lardy¹⁵⁶ dans son ethnographie d'un carmel, note que le jour du lavage des robes, tâche difficile et fatigante, les sœurs qui en sont chargées ont droit à des gâteaux et sucreries

¹⁵⁴ Catherine Baker, *Les contemplatives, des femmes entre elles*, Paris, Stock 2, 1979, p. 130

¹⁵⁵ Je me réfère à la définition de F-A Isambert in *La sécularisation interne du christianisme*, *Revue Française de Sociologie*, XII, 1976

¹⁵⁶ Caroline Lardy, *Travail et vie monastique: enquête filmique dans un Carmel de France*, Atelier National de reproduction des thèses, 2004

habituellement proscrits. De même, le jour de la cuisson des hosties : « A côté de cette observance stricte de l'une des consignes de la Règle, sont commises deux entorses à celle-ci : la non-observance du rite de Sexte dans le chœur de la chapelle et la prise du repas au réfectoire, après celui de la communauté, pour l'une des religieuses chargées de la cuisson de la pâte. Les raisons de ces dérogations sont d'ordre fonctionnel. »¹⁵⁷ La règle, utopie écrite, fait donc l'objet de réaménagements, de concessions pour un élément théoriquement contraire à l'utopie.

Le travail introduit aussi dans le monastère des espaces de déritualisation. La vie religieuse est en théorie une vie totalement ritualisée, dans le sens où toute action est mise sous le signe de Dieu. Fr. Frédéric de la Pierre-qui-Vire explique : « On essaie de ritualiser tout ce qu'on vit. On ritualise le temps par l'office. » J'ai aussi pu voir une moniale bénédictine répondre systématiquement au téléphone en substituant au classique « allô » un clair « Deo gratias », ou une sœur de Bethleem faire un signe de croix avant chaque gorgée d'eau. Or, il semble que le travail soit relativement déritualisé, religieusement parlant. Dans aucun monastère étudié, il n'a été fait cas de bénédiction des instruments de travail, parfois, la question a même semblé incongrue. Il existe une bénédiction des personnes désignées pour les services à la communauté en début de semaine, mais pas de rituel particulier touchant aux travaux économiques. Les locaux sont parfois bénis, mais leur inauguration peut aussi se faire sous un mode totalement profane. Ainsi, quand on demande à l'économe de la Pierre-qui-Vire si les outils de travail sont bénis, il répond :

« C'était une bonne question ! (Rires) oui, c'est vrai. Il pourrait y avoir un rituel de bénédiction des outils, des ateliers. Quand on a installé les ateliers de Chantelle, on a eu un pot, c'est tout ! (Rires) C'est vrai, on n'a pas fait de bénédiction. » (Fr. Frédéric)

Une déritualisation religieuse s'installe, et cette absence est palliée par l'introduction de rites profanes. Le travail se construit en ce sens comme une sphère indépendante de la sphère religieuse, même si l'atelier comporte souvent un crucifix ou une icône. Cette déritualisation n'est pas le fruit du fonctionnement économique - qui n'interdit aucune bénédiction - mais les moines en sont eux-mêmes acteurs. C'est donc qu'ils n'en ressentent pas la nécessité, comme si cette sphère était régie par des lois différentes de celle des autres dimensions de la vie monastique où tout est parfaitement ritualisé.

¹⁵⁷ Lardy, id., p.96

3. SE COMPROMETTRE AVEC L'ÉCONOMIE DU MONDE

a. L'impossible autarcie rêvée

L'utopie est théoriquement un système parfait qui contient en lui tout ce qui est nécessaire à sa réalisation dans sa visée universelle. Même à son stade préliminaire, elle doit prouver son autosuffisance comme préfiguration d'une future société totale. La dimension autarcique est donc une condition de la société utopique. Qu'en est-il du monachisme à ce sujet ? Le Royaume de Dieu qu'annonce l'utopie monastique est par définition l'endroit où l'homme ne manquera de rien et trouvera tout ce qui lui convient pour une vie parfaite. Les descriptions médiévales du paradis en témoignent. En tant qu'anticipation du paradis, le monastère doit être un lieu où le moine ne manque de rien et où il peut trouver la réponse à tous ses besoins. La règle de saint Benoît décrit le monastère comme un lieu clos qui se suffit à lui-même. « L'autarchia economica dei monasteri benedettini dell'alto medioevo non era solo il risultato di una prudenza oggettiva, ma la traduzione adeguata di un desiderio di indipendenza sostanziale dalle regole del mercato e da tutto ciò che a questo finiva con il ricollegarsi. »¹⁵⁸

Cette autarcie a rarement été pleinement réalisée car à partir du moment où la vie monastique s'est institutionnalisée en communauté, les échanges avec l'extérieur ont toujours été perçus comme nécessaires. Malgré tout, l'idée d'un monastère autosuffisant a pratiquement toujours été présente. Ces tentatives autarciques ont permis aux monastères de développer des compétences pointues et une économie performante. Ainsi, le système des granges qui fit la réussite économique cistercienne, est-il issu de la volonté d'autosuffisance. De même, les compétences pharmaceutiques acquises par les moines au cours des siècles découlent de la nécessité de produire ses propres remèdes dans un système autarcique¹⁵⁹.

Dans la société moderne où la division du travail s'est considérablement accrue, l'autarcie est de moins en moins réalisable. A moins de vivre uniquement des fruits d'un travail agricole et artisanal, et hors de tout confort, elle paraît impossible. Le débat sur l'autarcie absolue n'existe plus dans le monachisme actuel, et l'association Monastic affirme : « Il n'est plus possible aujourd'hui de vivre en autarcie en pourvoyant par soi-même aux divers besoins de la communauté, comme, par exemple, saint Benoît le recommandait dans sa règle au VI^{ème}

¹⁵⁸ S. Abbruzzese, *La Vita Religiosa : per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995, p.206

¹⁵⁹ Pour l'autosuffisance, « perciò non solo fabbricato esclusivo per gli ammalati, ma anche un sito per la preparazione, la distribuzione e la conservazione dei farmaci. » G. P. della Capanna, *La Medicina monastica benedettina*, Pisa, Casa Editrice Giardini, 1969, p.39

siècle. »¹⁶⁰ Mais une fois écartée l'idée d'une autarcie totale, serait-il possible pour les moines de vivre une autarcie relative, pour affirmer l'idée qu'elle est une composante de l'utopie tout en tenant compte des conditions actuelles ? En général, à la question de savoir s'ils considèrent encore possible la réalisation de l'autarcie, la réponse des moines est négative, catégoriquement, au moins en France et en Belgique, et leur situation le montre bien. Voici par exemple la réponse d'une carmélite française :

« Non, c'est plus possible. C'est comme les agriculteurs dans le Larzac ! (rire) on rêverait de pouvoir refaire un potager, mais on n'est pas imperméable à la société, à l'évolution du monde. On pourrait, si on n'avait pas le chauffage, on supprime le chauffage, on s'éclaire à la bougie, voilà. A ce moment, on baisse les charges et on peut vivre une vie beaucoup plus autarcique, mais qui accepterait ça ? Il faut vivre avec son temps à l'heure d'Internet, du chauffage central. On peut pas être totalement en dehors du monde, je ne crois pas. Aujourd'hui, l'économie sert à vivre. » (Sr. Agathe, économe)

L'évolution globale de la société insère plus avant les monastères dans le monde et réduit parallèlement leur capacité autarcique. Une nouvelle voie s'ouvre cependant avec le rêve de l'autarcie écologique telle que la développe le monastère de Plankstetten autour du concept de « regionales Autarkiekonzept ». Ce système ne vise pas l'indépendance de la société mais la connaissance de l'origine des produits consommés. Consommer ce que l'on a produit soi-même ou acheter aux producteurs des environs que l'on connaît permet d'atteindre la cohérence parfaite du système tout-biologique. Ainsi, 80% de la nourriture servie à l'hôtellerie et au réfectoire des moines provient du jardin ou de la ferme du monastère, tous deux biologiques. Certains aimeraient pousser ce pourcentage à son maximum mais d'autres en reconnaissent l'impossibilité. Néanmoins, l'idée est bien celle de créer un système le plus autarcique possible selon les conditions de l'époque.

Le degré d'autarcie peut se mesurer notamment grâce à la proportion d'autoconsommation. Les communautés religieuses aujourd'hui pratiquent-elles l'autoconsommation ? Les séjours d'enquête en monastères ont montré que très peu de monastères français consomment ce qu'ils produisent. A l'exception de Tamié où le fromage est servi aux hôtes à tous les repas, dans les autres monastères, les moines et moniales préfèrent vendre leurs produits plutôt que de les consommer. Les sœurs de Kergonan par exemple achètent de la confiture plutôt que de consommer la leur qui se vend plus cher. Les productions pour l'autoconsommation en France, lorsqu'elles existent, proviennent d'un petit potager, exclu de la commercialisation,

¹⁶⁰ *Questions d'éthique : à propos du « commerce » monastique*, supplément au n° 116, octobre 1998 de la revue « Les Amis des monastères », p.2

mais qui représente rarement une part significative de la consommation. Une enquête effectuée par l'association Monastic révélait que pour 32% des monastères, l'activité la plus importante est la vente de produits non fabriqués au monastère¹⁶¹. Il s'agit donc bien d'une économie monastique à but commercial, loin de l'autarcie traditionnelle. A l'inverse, dans les monastères italiens, beaucoup proposaient aux repas des aliments de leur production, par exemple le miel à Praglia. En Belgique aussi, le fromage et la bière de Westmalle sont servis aux hôtes, même, le fromage ne sert pratiquement qu'à leur consommation propre, et la brasserie produit une catégorie de bière destinée uniquement à la table du monastère. La France se différencie donc par rapport aux autres pays européens sur ce sujet.

L'assignation aux cotisations sociales explique une grande part de l'impossibilité autarcique des moines français. Ils doivent tirer un revenu monétaire de leurs activités économiques, la production pour l'autoconsommation ne saurait suffire. Le seul exemple d'autarcie française dont j'ai eu connaissance, est un carmel près de Cluny pour lequel 80% de la consommation proviennent de l'activité agricole¹⁶². Un autre élément qui réduit les possibilités d'autarcie est la perte par les communautés religieuses de leur patrimoine foncier qui fournissait la subsistance quotidienne. Ce patrimoine s'est considérablement réduit du fait des suppressions subies au cours de l'histoire. Rares sont ceux aujourd'hui, principalement en France, qui possèdent une importante surface agricole. Par conséquent, l'autarcie est impossible pour les moines français qui ne tentent pas de l'instaurer tandis que dans les autres pays, il existera souvent une dimension autarcique même parfois infime, pour témoigner de ce désir propre à l'utopie monastique comme l'a voulu l'auteur de la règle.

b. D'où la « compromission avec le monde »

La conséquence de l'impossibilité de l'autarcie économique est l'entrée en relation du monastère avec le monde par des activités économiques. Achats, ventes, négociations se développent entre les monastères et le monde, risquant par là de dénaturer l'utopie. Pour l'ascèse extramondaine, « participer aux affaires du monde revient à accepter celui-ci, c'est donc une aliénation par rapport à Dieu »¹⁶³. En réalité, la marge de liberté dans la société actuelle pour l'élaboration de l'économie est assez réduite. Ainsi, la compromission des moines avec le monde se décline d'abord sur le mode de la soumission obligatoire à la légalité, puisque toute activité économique doit s'insérer dans un cadre légal. Cette

¹⁶¹ *Enquête de l'automne 2007 : Monastères et problèmes économiques*, présentée par Pierre-Yves Gomez et Renaud de Mazières

¹⁶² Emission Interception du 21 décembre 2008, France Inter « Carmélites à tout prix ».

¹⁶³ M. Weber, ES, p.308

compromission consiste en une adaptation unilatérale des moines à l'environnement du monde. Toutefois, la forme d'un compromis s'esquisse lorsque l'Etat leur concède certains aménagements. « Le compromis ne se confond point avec la compromission et concerne tous les groupements religieux dans leurs rapports avec le monde, c'est-à-dire, par référence à l'apôtre Jean, avec la société globale en tant qu'elle se fait pêcheresse, qu'elle désobéit à la loi de Dieu »¹⁶⁴. Ainsi par exemple, lorsque l'Etat belge accepte de reconnaître comme non lucratives des activités pourtant économiques des moines, chacun des deux partis transige à l'égard de l'autre.

Mais du fait de son caractère obligatoire, les moines ne cherchent pas à contourner la légalité, et vont même l'affirmer, tout en la justifiant. Dans de nombreux entretiens, ils m'ont fait remarquer qu'ils étaient soumis aux lois économiques de leur pays. L'économe laïc de Camaldoli a même commencé par cette précision, ce qui signifie qu'elle ne va pas nécessairement de soi de prime abord. L'expert comptable de Saint-Wandrille affirme aussi qu'« il ne faut pas prendre de risque fiscal ». De plus, le rapport des moines à la légalité est assez complexe car ils sont pris en étau entre deux types de législation qui représentent les deux éternels pôles de tension de la vie monastique : la législation économique nationale et européenne d'une part et le droit canonique d'autre part. Ce double cadre juridique va rendre légale la lecture religieuse des activités, puisque le droit canonique demande que les activités économiques soient conformes à l'identité religieuse¹⁶⁵. Cette affirmation de la soumission à la loi est symptomatique au vu des siècles durant lesquels les monastères, comme les églises, étaient des lieux où la loi du roi ne s'appliquait pas, mais uniquement celle de Dieu, donc de l'Eglise. Réintégré dans le monde, le monastère n'est plus un « lieu exterritorialisé » dans l'enceinte duquel « est suspendue l'application des lois »¹⁶⁶.

Pourtant, les moines n'expriment pas cette soumission aux lois nationales comme une contrainte imposée par le monde à la sphère monastique, mais la lisent par le prisme de l'utopie. Cette compromission, n'est plus une forme d'apostasie des idéaux économiques des moines, mais devient une participation évangélique à l'humanité commune. « Même le choix de se consacrer exclusivement au service de Dieu, à part du reste des hommes, ne saurait dispenser des tâches requises par l'aménagement du séjour terrestre. [...] Pour l'homme de Dieu lui-même, pour celui qui ne vit que pour le salut, le travail comme consentement

¹⁶⁴ P-A. Turcotte, *Représentations symboliques et médiations historiques*, p.39-40, P-A Turcotte, J. Rémy, *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, L'Harmattan, Paris, 2006

¹⁶⁵ Voir à ce sujet la thèse de Julien Couart, « L'entreprise congréganiste en droit des affaires ».

¹⁶⁶ Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, p.50

minimal à ce monde, la discipline de l'entreprise collective comme attestation d'indépassable appartenance à l'ordre de l'homme, sont et restent un devoir.»¹⁶⁷ L'appartenance à l'humanité requiert des moines de s'associer à l'organisation commune pour son bon fonctionnement, comme on peut le lire dans une brochure de l'association Monastic, « le Bien commun demande que l'on obéisse aux lois, à moins qu'elles n'aillent contre la foi ou les mœurs »¹⁶⁸. La dépendance du monde est aussi une déclinaison de la pauvreté monastique. Etres créés et placés dans le monde par la main divine, les moines en acceptent les conséquences et reconnaissent ainsi leur humble statut de créature. Loin d'être une disqualification de l'idéal monastique, ce compromis est lu comme l'opportunité d'utopiser le monde. L'achèvement utopique adviendra d'autant plus vite que les acteurs du changement seront aussi présents dans le monde pour le travailler.

Pratiquer une économie utopique ne signifiera donc pas changer « les systèmes globaux existants », mais s'y insérer pour les changer progressivement. Les moines affirment leur participation à cette économie dont ils reconnaissent les lois et dont ils dépendent. L'abbé de Bolzano déclare : « Actuellement nous dépendons de quelque chose qui est notre production par le marché. » Ou encore l'économe de Camaldoli évoque le manque que constituera la baisse des subventions européennes pour l'agriculture en 2011. Leur dépendance du système est donc réelle, puisque les évolutions de l'économie du monde se répercutent sur l'économie des monastères. De plus l'exemple de Camaldoli montre que les exploitations agricoles monastiques se trouvent sur le même plan que les autres, puisqu'elles peuvent aussi bénéficier des aides européennes de la PAC. Ainsi, l'économe de la Pierre-qui-Vire, à propos de l'inutilité relative, selon lui, des placements éthiques déclare :

« Tout est en tout, tout se tient dans l'économie et tout va ensemble, vous achetez votre baguette de pain le matin, vous vous compromettez avec l'économie telle qu'elle est. Alors heu...bon... On est dans le système. » (Fr. Frédéric)

Et plus loin, à propos du commerce :

« Mais faut savoir ce qu'on veut, si on fait du commerce, on fait du commerce, on obéit à toutes les règles. »

Cette intégration dans le système existant va aussi être justifiée comme présence utopique nécessaire dans ce système non-utopique.

« Que les monastères soient engagés dans les rouages de l'économie me paraît très juste humainement et même spirituellement. Et le même est de trop. Humainement et

¹⁶⁷ M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Bibliothèque des Idées, Paris, nrf Gallimard, 1985, p.110-111

¹⁶⁸ *Questions concernant la « justice » dans nos comportements économiques*, document de la commission « éthique » de Monastic d'octobre 2002, avril 2003, p.3

spirituellement. Je veux dire par là, même si ce n'est pas toujours facile, il y a un espèce de réalisme, de vérité humaine qui se joue là. Mais je sais très bien que tout le monde ne vous dira pas ça. Même à la Pierre-qui-Vire. Il y en a qui vont vous dire, bon, il faut bien, et parce qu'il faut bien, on accepte. Moi je dis, non, c'est une chance. C'est une chance pourquoi ? Ben parce que, La Fontaine l'a dit, dans la fable du rat qui s'est retiré dans son fromage. » (Frère Pierre, directeur de l'Institut de Liturgie de Paris, moine de la Pierre-qui-Vire)

L'idée est la même chez l'économe de l'abbaye de Saint-Wandrille pour qui, s'il ne faut pas suivre tout de l'économie, il ne faut pas non plus « se mettre en marge complètement, en refusant tout, parce qu'à ce moment-là, on ne peut pas réenchanter le monde dans lequel on est ». En ce sens, l'insertion dans les systèmes du monde est nécessaire pour le but du changement utopique. Par conséquent, la compromission avec le monde n'apparaît plus comme une faillite de l'utopie, mais un passage nécessaire, bien que temporaire, pour une meilleure réalisation de celle-ci. Et la compromission se fait compromis, puisque les moines trouvent autant d'avantages que d'inconvénients à l'établissement de ces relations.

c. La crédibilité par l'économie

Ce compromis, malgré les concessions qu'il nécessite, offre aussi aux moines une plus grande crédibilité vis-à-vis de la société. L'économie est un facteur important de cette crédibilité. Ce terme a été employé par les moines dans les entretiens : pour eux, être crédibles par l'économie signifie montrer à la société que leur utopie est viable, qu'ils ne vivent pas seulement « la tête dans les étoiles », comme ils aiment à le dire. L'économie est en effet l'un des seuls éléments des monastères auquel la société a véritablement accès. Les moines tentent donc de réaliser une économie cohérente pour montrer le bien fondé de l'utopie. Pour les moines, la réussite économique ne peut constituer une certitude de salut comme pour les ascètes intramondains - selon la typologie wébérienne - mais elle peut donner la certitude que l'utopie fonctionne réellement sans être uniquement « utopique » selon l'acception populaire du terme¹⁶⁹. En outre, l'efficacité religieuse est difficile à évaluer tandis que la réussite économique est parfaitement mesurable. Ce qui est d'autant plus important que la religion est dévaluée aux yeux de la société tandis que l'économie - elle-même plus crédible - va pouvoir porter la plausibilité de l'utopie tout entière. Leur économie ne pourrait être totalement différente et un simple système de troc par exemple ne ferait pas des moines des figures

¹⁶⁹ Le Larousse donne deux définitions pour le vocable utopie dont : projet dont la réalisation est impossible, conception imaginaire.

plausibles. Eux-mêmes ressentent ce besoin de crédibilité par l'économie, comme canal de plausibilité pour l'utopie tout entière. Par conséquent, alors que l'introduction d'un élément *a priori* non-utopique dans l'utopie religieuse pourrait la rendre moins plausible vis-à-vis de la société, car déjà compromise, elle participe au contraire à la rendre plus crédible, c'est-à-dire à rendre sa réalisation plus probable aux yeux de la société.

Ils pratiquent donc une opposition partielle et non totale des systèmes existants pour une plus grande plausibilité vis-à-vis du monde. Ainsi, l'économe de la Pierre-qui-Vire avoue son embarras vis-à-vis de certains fonctionnements de l'économie : « C'est toujours un peu gênant quand même, être obligé de faire des armes pour que l'économie tienne. Et on sait très bien que si elles sont achetées, c'est pour aller bousiller des hommes alors, ça c'est vraiment gênant. » Pourtant il accepte de rentrer dans les systèmes existants, sinon, « à ce moment-là, je vais dans le Morvan, mais je vais pas dans des bâtiments, et puis je dors dans des maisons en paille, et puis on élève des chèvres et puis on fait du fromage de chèvre. Mais ça, c'est un choix. » Les moines assoient leur plausibilité sur leur prise de distance par rapport à d'autres utopies non-religieuses et qui n'ont pas été couronnées par le succès de la longévité. Le père Pierre de la Pierre-qui-Vire, détaché à l'Institut Catholique explique :

« Des idéologies, j'en vu beaucoup, ça c'est clair, pour moi, c'est les idéologies des années 60 qui ont beaucoup détruit, à la fois, d'un côté, tiers-mondisme, et de l'autre côté, l'idéologie du Larzac ! Dans les monastères, ça a beaucoup fonctionné. Le côté refus du monde économique par idéal de pauvreté. C'est vrai qu'on en est beaucoup revenu, ces recherches alternatives ont souvent conduit à l'échec. Non seulement à l'échec économique mais aussi humain et sens et ça n'a pas toujours donné des communautés très vivantes. Mais, il y avait la vie belle utopique. L'utopie d'être au-delà de système économique. C'était beau, mais personnellement, je ne partage pas du tout ce genre d'utopie.»

Les moines refusent d'être assimilés à la signification populaire du vocable utopie, « la connotation contemporaine du terme « utopique » est surtout celle d'une idée qui est en principe irréalisable »¹⁷⁰. Ils développent donc une stratégie de distanciation par rapport à ce sens pour paraître crédibles dans la société, mais aussi par rapport aux utopies non-religieuses qui ont utilisé certaines dimensions de la vie monastique. Le sérigraphiste de la Pierre-qui-Vire reconnaît en effet, que même avec des prix bas, les produits ne toucheront jamais tout le monde : « Je peux pas dire tout le monde, parce qu'il ne faut pas être utopiste, il y a des gens qui ne viennent pas au monastère. » L'utopie porte en elle une dimension de remise en cause des autres systèmes utopiques existants, qui passe par la négation de la dimension utopique.

¹⁷⁰ Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1956, p.131

Les utopies « sont nées et se sont maintenues en contre-utopies mutuellement antagonistes »¹⁷¹. L'utopie monastique est donc bien une utopie rationnelle, et en ce sens, désenchantée, évacuant le magique et le mystique pur. Les moines ne sont pas des mystiques dont l'attitude « doit nécessairement prendre la voie opposée à la rationalisation de l'économie »¹⁷². Au contraire, ils acceptent et même œuvrent à la rationalisation de l'économie. L'utopie dans son acception populaire serait donc ennemie de la rationalité et c'est contre cette image que les moines s'élèvent. Lorsqu'ils disent qu'ils ne sont pas utopiques, ils signifient en réalité qu'ils ne sont pas des mystiques hostiles à toute rationalité.

4. L'ÉVOLUTION MODERNE DU TRAVAIL MONASTIQUE : PRIÈRE ET INFORMATIQUE ?

La difficulté du travail monastique réside surtout, selon les moines, dans la recherche d'activités qui puissent faire l'objet de cette intégration tout en étant rentables d'un point de vue économique. Sans doute est-ce en partie de leur absence de spécialisation que naît la difficulté de trouver un travail adéquat. C. Jean-Nesmy, moine bénédictin, déclare en effet qu'« un moine est un homme à tout faire. Certaines tâches peuvent paraître moins indiquées et la tradition monastique s'est bien souvent interrogée sur ce qui convenait ou non, mais en fait, au cours de l'histoire, on a vu que les moines pouvaient servir à toute chose dans l'Eglise : tour à tour, et selon les besoins, ils ont été défricheurs, agents de commerce, hommes d'industrie. »¹⁷³ Il ajoute aussi qu'« ils ont pu faire de tout parce qu'ils ne se sentaient faits spécialement pour rien de tout cela »¹⁷⁴. Malgré tous les métiers que les moines ont exercés, aucun ne convenait réellement à leur rôle. Désinvestis socialement, notamment par l'abandon de la profession comme le souligne S. Abbruzzese, les moines devraient en théorie n'effectuer aucun travail. Par nécessité, ils développent certaines activités sans que l'une soit réellement plus monastique que l'autre. Aucune ne l'est même, si ce n'est par certaines conditions pratiques qui permettent de la mieux intégrer dans l'emploi du temps monastique.

¹⁷¹ Mannheim, id, p.149

¹⁷² M. Weber, E.S., tome 2, p.360

¹⁷³ Claude Jean-Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Points, Seuil, 2001

¹⁷⁴ Jean-Nesmy, id. p.91

a. L'adéquation moine-travail ?

L'économie monastique présente parmi ses particularités de ne pas comporter de réel marché du travail. La majeure partie de la main d'œuvre est déjà présente en interne, et dans le cas d'une embauche externe, les moines passent rarement par les circuits de l'économie du monde, car de nombreuses raisons sociales président au choix d'embauche. Une répartition des moines selon les postes est cependant à effectuer dans le monastère pour affecter chaque membre de la communauté à un emploi.

Sur le marché du travail, un critère primordial est celui de l'adéquation des compétences en fonction du travail demandé. En ce sens, il serait logique que l'abbé - responsable des affectations dans la plupart des communautés - prenne en compte, parmi les critères qui président à ses choix, les formations suivies par les moines avant l'entrée au monastère, ou parfois les emplois occupés dans le monde du travail. Toutefois, si ce critère peut être pris en considération, il peut aussi constituer un contre-argument. Un moine qui entre au monastère, dans la démarche de désinvestissement sociale, peut avoir le désir de couper avec sa vie passée et de ne pas exercer dans le monastère la même profession que dans la société. Voici par exemple ce que répond la prieure du Carmel à la question de savoir si elle prend en compte les formations antérieures des sœurs :

« Pas forcément. D'autant que quand on entre dans la vie religieuse, on vient pour le Seigneur et donc, c'est ça qui est premier... Par exemple une sœur qui était infirmière, ce n'est pas forcément elle qui sera infirmière. C'est pour lâcher aussi, vous comprenez ? Pour se tourner vers Dieu, ensuite ça peut être redemandé. Mais c'est bon de faire un petit peu une coupure, pour vivre autre chose. Ça peut arriver que des sœurs fassent le même travail, mais c'est rare quand même, beaucoup d'emplois ne sont pas réutilisables chez nous. Mais par exemple, sœur Agathe [l'économe, qui a fait une école de commerce], elle s'y connaît en comptabilité et il vaut mieux ! (Rires). Mais ça dépend des besoins de la communauté, c'est tout un équilibre. »

Pour entamer au monastère une vie tout autre de ce qu'elle était auparavant, le changement de métier vient accompagner le changement de nom, d'habit, de lieu et de famille dans une attitude utopique de rupture. Il est même préférable, selon la règle de Benoît, que des moines hautement qualifiés dans un domaine n'exercent pas dans le monastère de charge dans ce même secteur. Il recommande que « si l'un d'eux [les artisans] s'enorgueillit de la connaissance qu'il a de son métier, en voyant qu'il rapporte quelque chose au monastère, celui-là sera relevé de son emploi et il n'y retournera plus, à moins qu'il ne se soit humilié et

que l'abbé ne lui ait commandé de s'y remettre. »¹⁷⁵ Dépassant ces critères de qualification, l'adéquation se veut la meilleure qui soit, pour permettre au moine de se réaliser dans son travail.

Le travail monastique présente une analogie avec le *Beruf* étudié par Weber chez les protestants pour qui « le travail professionnel est une mission ou plutôt la mission imposée par Dieu »¹⁷⁶. S'il n'y pas réellement de conception du travail-vocation chez les catholiques, puisque le seul appel qu'entendent les moines est celui à la vie consacrée, l'organisation interne du travail par le principe de la charge reçue rejoint néanmoins l'idée d'un travail-vocation. L'appel ne vient pas directement de Dieu, mais de l'abbé qui représente Dieu dans le monastère. Ainsi, le frère sérigraphe de la Pierre-qui-Vire place cette charge reçue au centre de la spécificité monastique :

« On n'entre pas au monastère pour faire de la sérigraphie (rire), les emplois et les charges sont reçues, c'est-à-dire, c'est toujours un peu difficile à expliquer parce que dans un type de société où chacun choisit ce qu'il a envie, ne pas choisir, les gens ont l'impression qu'ils ne vont pas exister. Nous, on a choisi la vie monastique, c'est ce choix-là qui est le choix fondamental et à l'intérieur de ce choix, on a des choses qui sont reçues. Donc j'ai reçu la charge, j'ai travaillé précédemment pour les éditions Zodiaque. [...] Le sens du travail, c'est-à-dire que c'est un travail reçu et que d'autres ont pensé que ce serait bien. » (Fr. Christian)

Le principe de la charge reçue équivaut dans le contexte monastique à un travail-vocation même s'il n'est qu'une composante d'une vocation plus vaste et qu'il serait difficile de laisser une entière liberté dans le choix des tâches. Si les emplois étaient affectés directement et ouvertement en fonction des compétences, l'abbé ne serait qu'un directeur de ressources humaines gérant une main d'œuvre donnée. L'appariement ne se fait donc pas, à première vue, en fonction des compétences ou formations antérieures pour témoigner d'une prise de distance avec le système économique de la société, qui hiérarchise les individus en fonction de titres ou diplômes. Pour l'abbé de la Pierre-qui-Vire :

« Y a d'abord ce qui me vient à la tête (petit rire) et puis, peut-être aussi la manière de porter ça dans la prière déjà, moi, devant Dieu. Laisser dire devant Dieu, est-ce que ça convient, est-ce que ce serait bien pour la communauté ? Voilà, de demander à tel frère de faire ça ou ça. Ça m'arrive aussi de demander conseil à l'un ou l'autre frère, pas forcément à l'intéressé, et après, y a un moment où on en parle à l'intéressé, lui demander si... voilà... Lui dire que moi je souhaiterais qu'il soit... et puis, s'il accepte. Voilà, j'dirais, c'est un peu ces trois choses. »

¹⁷⁵ Chapitre 57, « Des artisans du monastère »

¹⁷⁶ M. Weber, EP, p. 145

Cependant, on observe dans la pratique que si l'appariement ne se fait pas toujours en fonction d'études spécifiques - ce ne serait pas possible pour tous les postes - il s'établit visiblement en fonction d'un niveau de compétences lié à un certain niveau d'études. Presque tous les frères qui ont des responsabilités économiques à l'abbaye de la Pierre-qui-Vire ont fait des études supérieures. Sur sept postes, on compte trois ingénieurs, deux diplômés d'écoles supérieures de commerce, et deux qui sont entrés au monastère bacheliers, mais ces deux frères sont ceux qui s'occupent des ateliers artistiques. Les études antérieures à l'entrée au monastère interviennent donc dans l'affectation des charges. L'idéal d'une redéfinition totale des niveaux de compétence n'est pas réalisable. Toutefois, le supérieur de cette même communauté, âgé d'une trentaine d'années, est sans diplôme et d'origine paysanne. Même s'il n'est pas possible de faire totalement abstraction des niveaux de compétence définis par la société, le monachisme tente d'instaurer une société utopique fondée sur une hiérarchie de sainteté car, finalement, la seule hiérarchie qui compte dans la communauté n'est pas celle des activités économiques, mais celle des rapports religieux.

b. Entre artisanat attractif et mécanisation forcée

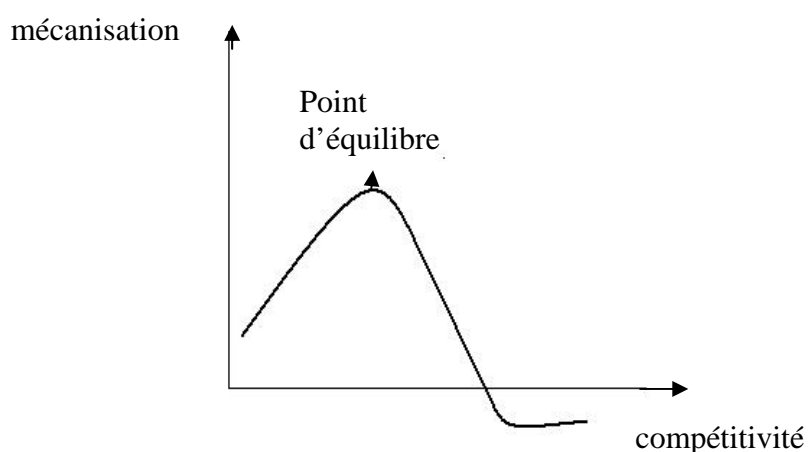
Dans la société post-moderne des hautes technologies, l'artisanat apparaît comme une forme alternative de travail, reprenant les idéaux de création artistique abordés plus haut. Il renvoie alors, par le biais de la qualité, à un créneau économique. Toutefois, pour que les moines soient compétitifs, il leur faut accéder à une certaine rentabilité qu'offre la mécanisation. Au Carmel d'Angers, une sœur fabrique entièrement à la main des bougies décorées. La rentabilité est assez faible, tout comme les revenus que la communauté tire de cette production. Celle qui la fait vivre est l'atelier d'hosties qui lui, est mécanisé, mais en partie seulement pour conserver une part de travail manuel. La découpe notamment, se fait à l'aide d'une machine emporte-pièce, mais ajustée et actionnée à la main.

L'obligation d'avoir des travaux économiquement rentables pousse les moines vers la mécanisation. Celle-ci ne date pas de la modernité, puisqu'elle est entrée très tôt au monastère de manière à libérer le plus de temps possible aux moines pour la prière, cependant elle s'accélère aujourd'hui avec l'introduction de la technologie dans toute l'économie. Outre le fait que ce travail pourra paraître moins « monastique », une autre conséquence de cette mécanisation, qui a des implications économiques plus importantes, est la complexification des processus de production. Cette complexification requiert des compétences que les moines ne possèdent pas d'emblée et que parfois, ils ne pourront pas acquérir si elles sont trop

spécifiques et demandent une formation trop longue. Il peut alors advenir que des moines ferment une production parce qu'elle devient trop complexe pour eux ; il en a été ainsi des éditions Zodiaque à la Pierre-qui-Vire en 1995. L'enquête économique de Monastic a aussi identifié parmi les contraintes principales rencontrées dans le développement, les difficultés liées aux installations techniques pour 39% des monastères, et comme l'on pourrait s'y attendre, plus pour les moniales que pour les moines. Naturellement, les moines peuvent choisir de ne pas adopter les nouvelles technologies, mais ils renoncent alors aussi à la compétitivité. Un équilibre est donc à trouver entre des productions totalement artisanales et des technologies qu'ils ne maîtriseraient pas.

« Après si ça devient relativement important, faudra que ça devienne pour être rentable très très important, et là, je dépasse le domaine monastique. Voyez, y a une difficulté, une ambiguïté aujourd'hui de l'économie monastique. Ou bien on reste artisanal et quelquefois on gagne pas assez bien parce que le prix de revient du produit est trop élevé par rapport au prix où on peut le vendre, ou bien, on veut devenir gros, en ce cas-là, on peut plus assurer donc, ou bien faut qu'on vende sa recette, ou bien faut qu'on fasse fabriquer à l'extérieur. Moi, on me l'a proposé pour les engrais par exemple, je vends la formule et je touche des royalties sur ce qui se vend. Mais vous n'êtes plus du tout maître de votre produit et vous ne savez plus du tout ce qu'on en fait. Vous avez aucun moyen de contrôle. L'économie monastique est quelque chose de TRES délicat, on est un peu sur le fil du rasoir, voyez. » (Mère Cécile, Saint-Michel)

La représentation graphique de cet équilibre peut être la suivante :



Graphique 8 : Courbe de l'équilibre mécanisation/ compétitivité

L'équilibre serait ce point à l'acmé de la courbe où se conjuguent les niveaux de mécanisation et de compétitivité les plus hauts. Le niveau de technique n'est pas en lui-même très élevé compte tenu de la valeur ajoutée que représente l'artisanat pour les moines.

Face au degré toujours plus élevé de technologisation du monde, les moines insistent de plus en plus sur la différence de leur travail par rapport à celui du monde, par la prédominance de l'homme sur la machine et non pas l'inverse. Ainsi l'économe de Saint-Wandrille, présent lors d'une réunion de l'AFNOR, demande à réfléchir sur la notion de personne. Le monachisme définit un travail à taille humaine et lieu de réalisation personnelle. « La prospettiva ascetica del lavoro [...] avrebbe il merito di valorizzare il lavoro senza cadere nella religione del lavoro. Tale equilibrio viene trovato assegnando al lavoro dei limiti ben precisi : la produzione non è fine a se stessa; il lavoro non va mercificato; l'uomo deve governare il proprio lavoro. »¹⁷⁷ La perspective monastique consiste donc à remettre l'homme au centre du travail, comme elle avait mis à ses origines, le travail au centre de la vie de l'homme.

Le travail manuel apparaissait aux théoriciens du monachisme comme le plus adapté à l'alliance avec la prière. Or, un travail mécanisé qui demande une attention constante, une soumission de l'esprit au rythme de la machine, rendra plus difficile la méditation. Le rapport à *l'ora et labora* se trouve alors profondément modifié du fait de la mécanisation. Il n'est plus possible de prier pendant le travail et le rapport à la machine ne permet pas une relation avec Dieu, même indirecte, par le créé. Il devient alors nécessaire d'intellectualiser ce rapport au travail pour y réintégrer la dimension de l'*ora*. De là, les lectures en termes de participation à l'œuvre rédemptrice du Christ, de communion avec le reste de l'humanité dont saint Benoît ne parlait pas. L'« *ora* » est alors considéré au deuxième degré. Il ne s'agit plus d'une prière récitée ou d'une méditation pendant l'acte de travail, mais c'est le travail lui-même, en tant que tel, qui va devenir prière. Il s'agit en quelque sorte d'une supra-prière, qui ne s'exprime pas pendant le travail mais qui l'enveloppe de son sens. Ce recadrage de l'« *ora et labora* » va se retrouver avec encore plus d'acuité dans le travail informatique.

c. Ora et informatique

La révolution de l'informatique a franchi les murs des monastères et de plus en plus de moines travaillent sur ordinateur. La vision du travail monastique s'en trouve alors transformée aux dires des moines eux-mêmes. Le changement s'opère sous deux rapports : intellectuel tout d'abord du fait de l'attention constante requise, et corporel à cause de la continuelle position assise.

¹⁷⁷ Franco Riva, *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Abbazia San Benedetto, Seregno, 2003, p.68

Le rapport physique au travail est primordial dans l'approche monastique de l'activité laborieuse. La fatigue corporelle a toujours été un élément pris en compte par les penseurs monastiques du travail, qui doit être recherchée dans une certaine mesure pour équilibrer la vie contemplative. Théoriquement, il échoit au travail le rôle de s'occuper du corps quand l'oraison s'occupe de l'âme. Il joue aussi un rôle de détente et de loisir qui ne sont que peu présents dans la vie monastique. L'emploi du temps monastique ne prévoit en effet que deux récréations par jour durant lesquelles les moines peuvent bavarder librement. Mais, « en fait, travail ou loisir, les catégories se brouillent et interfèrent dans la vie monastique »¹⁷⁸, car l'activité manuelle peut aussi être présente pendant la récréation comme les carmélites qui trient les hosties tout en conversant, pendant la pause qui suit le dîner. L'implication physique dans le travail est alors déterminante ainsi que le confirme le frère comptable de l'abbaye de la Pierre-qui-Vire :

« Justement, on a un jeune frère chez nous, on lui a acheté une tronçonneuse, qu'il abatte des arbres, il a vraiment besoin de ça, pour son équilibre sinon, il serait pas resté. » (Fr. Bertrand)

Pour les jeunes, le travail est de manière profane un facteur d'équilibre physique aussi important que, du point de vue sacré, un chemin vers la prière intégrale de l'homme. Cependant, cette dimension hygiénique du travail, comme disait Weber, est remise en cause par la pratique de l'outil informatique qui induit une inertie du corps. Le rôle du travail comme régulation physique n'est plus rempli, rôle qui a toute son importance puisque le comptable dit que le jeune novice ne serait pas resté sans activité physique. Et même pour ce premier frère, malgré ses 70 ans, le travail informatique accuse un manque de dépense physique :

« Actuellement, c'est sûr que le principal travail dans un monastère, enfin un travail qui devient très important, c'est un travail d'ordinateur, donc c'est un travail très sédentaire, aucun effort physique. Ça n'a pas du tout la valeur d'équilibre d'un vrai travail manuel. »

Dans ce propos, le reproche fait au travail informatique n'est nullement religieux - il ne permet pas la prière - mais d'ordre physique - il est trop sédentaire. L'informatique vient dissoudre l'équilibre physique donné par le travail. Ainsi, outre la remise en cause de l'alliance travail/prière, les nouvelles formes de travail notamment semi-industriel et informatique, nécessitées par l'impératif de rentabilité, compromettent le caractère hygiénique du travail, de réalisation physique de soi qui était d'une importance égale à la prière. Par

¹⁷⁸ Françoise Thelamon, *Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique*, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1994, 86 (1), p.193

conséquent, l'entrée de l'outil informatique dans les communautés religieuses est vue comme l'abdication de l'ascèse face à la rentabilité et l'efficacité.

d. De l'économie au travail sanctifiant

L'évolution vers la production de type industriel ou semi-industriel éloigne de plus en plus le travail monastique de ce que les fondateurs avaient imaginé. De là l'émergence d'une inquiétude par rapport à l'essence-même de la vie monastique qui pourrait en être modifiée. Déjà, en 1908, face à la réussite économique de l'abbaye d'Aiguebelle grâce à son usine de chocolat, le supérieur général des trappistes s'alarme : « Au fond, l'évolution vers la production industrielle, le recours accru aux ressources et aux techniques du capitalisme, tout cela risquait d'altérer profondément la Règle. Par exemple, pour le travail : “Le travail manuel, nous l'avons dit et redit, n'est plus en honneur parmi les religieux de chœur, ni même assez parmi les F. F. convers. De grâce, faites refleurir au milieu de vous cette grâce sanctifiante.” »¹⁷⁹ Cependant, B. Delpal ajoute : « Les rappels pressants et répétés montrent bien que le chemin parcouru est irréversible et qu'il faut désormais accepter l'idée que l'on est passé du stade travail/sanctification à celui de l'économie. »¹⁸⁰ Des mutations profondes affecteraient le travail monastique, remplaçant son but ultime du côté de l'économie et non du spirituel. Or, la situation actuelle semble différente. Cette réorientation du travail n'est plus récente et se trouve justifiée par l'évolution des besoins des monastères, et de manière plus générale, du travail dans la société. De ce fait, les monastères tentent de parcourir le chemin inverse, de retour vers un travail-sanctification.

Parallèlement à la montée de l'impératif du travail rentable, s'accroît celle de sa légitimation, alors que la vie monastique des siècles précédents avait au contraire été témoin d'un recul du travail manuel et de la réaffirmation de la supériorité du travail intellectuel. Par conséquent, les moines font de nouveau appel à la tradition laborieuse du monachisme identifiée dans les Pères du Désert, époque où le travail paraît le mieux accepté, sans qu'interfère la question du travail intellectuel¹⁸¹. Les moines souhaitent remettre cette tradition en application, cherchant des travaux manuels non aliénants qui laissent l'esprit libre

¹⁷⁹ Bernard Delpal, *Vocation et travail, activité économique et vie religieuse, Une expérience monastique au temps de Rerum novarum (1869-1912)*, in « *Rerum novarum* », écriture, contenu et réception d'une encyclique, Collections de l'Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1997, p.525

¹⁸⁰ Delpal, id. p.525

¹⁸¹ S. Abbruzzese remarque que « l'asceti anacoretica del III° e IV° secolo ha le radici nel mondo pre-cristiano e si rileva alla base di una posterità che, attraverso i secoli, la pone tra gli elementi fondamentali dell'attuale spiritualità religiosa : negli ultimi trent'anni sono reperibili in Italia ben tre edizioni della *Vita di Antonio*, redatta da Atanasio nel IV° secolo, l'ultima edizione è del 1989. », *La Vita Religiosa : per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995, p.36

pour la prière. L'écueil encouru est celui de la non-rentabilité si ce travail ne fait pas l'objet d'une certaine mécanisation. Par conséquent, ce travail-sanctification vient se surajouter au travail économique aujourd'hui nécessaire aux communautés. Le moine sérigraphe de la Pierre-qui-Vire par exemple, a choisi de ne pas tout mécaniser de la production de cartes :

« En faisant des cartes de sérigraphie, j'ai fait le choix que le pliage est pour l'instant manuel. C'est-à-dire qu'il faut plier les cartes, pour moi ça m'inspire à partir des Pères du désert. Les Pères du désert eux, faisaient autrement, ils faisaient des paniers. Des paniers d'osier et ils allaient les vendre, donc ce sont de petits travaux manuels qui occupent les mains qui ne sont pas trop prenants et qui permettent de méditer, de penser, de réfléchir, d'avoir quelque chose de calme pendant un certain temps. Quand on plie pendant une demi-heure, on est assis, y a que les mains qui font le truc quoi, donc voilà. [...] Disons qu'y a une énergie qui est dépensée à certains moments dans la journée et d'avoir un travail très simple, manuel, je sais pas, moi je trouve que c'est équilibrant quoi. » (Fr. Christian)

Cette activité manuelle n'a pour but que de réintégrer des facteurs d'équilibre physique, d'unité avec la prière que les autres travaux économiques évacuent. La ferme de Westmalle a cette même fonction pendant que la subsistance provient de la brasserie où travaillent des laïcs. Quant à la communauté de Farfa, elle conserve un jardin d'herbes officinales et une petite ferme pour perpétuer une tradition et retrouver un travail manuel, alors que leurs activités sont principalement intellectuelles :

« Nous voulons récupérer cette dimension du travail manuel. C'est pour cela que nous avons un jardin. Et puis une partie du jardin est dédiée entièrement à la camomille et un autre espace pour la lavande. C'est une reprise mémorielle, il n'y a pas vraiment de programme. Ce n'est pas vraiment une production pour vendre à l'extérieur. Mais le jardin a des avantages. Nous faisons un peu d'élevage, mais c'est pour l'usage interne. C'est un moyen de récupérer un travail manuel. » (Prieur de Farfa)

Enfin à l'abbaye de Plankstetten, le frère économe fait perdurer une activité d'apiculture qui lui permet de trouver un équilibre par rapport à l'économat :

« Ce sont deux petites entreprises du monastère [l'apiculture et la brasserie], qui n'ont pratiquement pas de signification économique mais l'apiculture a une longue tradition qui remonte au XII^{ème} siècle et pour moi, c'était important de poursuivre cette tradition. J'ai pris en charge l'apiculture avec un autre frère âgé qui le faisait déjà depuis 30 ans. [...] Et je crois que les abeilles appartiennent sentimentalement au monastère, les connaissances des bénédictins en apiculture sont importantes. On pourrait dire beaucoup d'une manière spirituelle à partir de la vie sociale des abeilles, pour notre vie en communauté de bénédictins.

Il y a aussi l'arrière plan théologique qu'il faut prendre en compte, et ce serait un formidable sujet de travail : « les abeilles et les moines ». (Rires) » (Fr. Matthias)

Tandis que l'économat est particulièrement difficile à intégrer dans l'utopie, l'activité apicole permet de développer une réflexion religieuse sur le travail du moine. Ce travail est en lien avec la nature, il implique le corps du fait des piqûres douloureuses toujours possibles et rend service à la société car il y aurait de moins en moins d'abeilles en Allemagne.

Un dédoublement du travail s'installe donc dans les monastères, entre un travail qui serait purement monastique - le *labora* - selon des critères fondés historiquement avec une large reprise de la figure des Pères du Désert, et un travail économique qu'ils effectuent en plus ou confient à des laïcs. Serait-ce qu'il n'y a pas de travail qui puisse être et monastique et économique ? Une réponse positive reviendrait à nier toute possibilité d'intégration de la dimension économique à l'utopie monastique. Or, ce type de travail oisif non productif ne correspond pas, selon certains penseurs monastiques, à ce que devrait être un réel travail monastique. Dom Butler explique en effet : « Je veux dire travail, labeur : arracher tranquillement les mauvaises herbes des corbeilles de fleurs ou arroser une serre peuvent être une agréable récréation pour un moine comme pour un homme de ville, dont la journée de labeur est autrement employée ; mais ce ne serait pas le « travail » selon saint Benoît. »¹⁸² Cette nouvelle volonté de trouver un travail pensé comme réellement monastique, révèle aussi la plus grande difficulté pour les moines actuels de trouver dans les travaux orientés vers la rentabilité, l'équilibre prôné par l'éthique monastique.

Cette recherche d'unité constante entre travail et prière renvoie aux visions des Pères du Désert ou de Pacôme qui proposent l'intégration simultanée des deux activités plutôt qu'à celle de Benoît qui préconise l'alternance régulière. Comment expliquer cette tendance actuelle à l'homogénéisation du temps monastique, refusant le fractionnement établi par saint Benoît ? Elle semble renvoyer paradoxalement à un désir plus grand d'unification, alors que la vie monastique est déjà théoriquement entièrement unifiée. De manière un peu floue, on distingue dans ce désir de travail pacômien, une rupture de l'équilibre originel de la vie monastique bénédictine. Est-elle due au type de travail nécessité par la modernité, au rythme de vie ou au sens de la vie monastique par rapport aux valeurs de la société ? Le monachisme à sa racine appartenait à la classe laborieuse telle que définie par Veblen puis, avec son institutionnalisation, l'appel à des travailleurs extérieurs ou intérieurs et l'augmentation des offices religieux, les moines ont évolué vers la classe dite des loisirs, c'est-à-dire non

¹⁸² J. Dubois, *Aspects de la vie monastique...*, p.97

laborieuse, qui pouvait laisser entrevoir une plus grande unification. Aujourd'hui, le monachisme s'oriente à nouveau résolument vers la classe laborieuse, en grande partie par nécessité, d'où la proximité que le monachisme moderne ressent avec le monachisme primitif. En outre, l'orientation beaucoup plus économique des travaux effectués par les moines dans la modernité donne l'impression d'une plus grande distance du travail à la prière, et donc d'une moindre unification de la vie qui va être recherchée dans une volonté de retour à l'alliance simultanée du travail et de la prière.

Cet équilibre physique recherché par les moines dans un travail manuel ou agricole renvoie à la notion d'ascèse dans le travail. Le travail monastique aujourd'hui est-il toujours un outil d'ascèse ? La question est en fait double : le travail monastique actuel permet-il encore l'ascèse, autrement dit peut-il encore être un outil d'ascèse, et question corrélée, est-il perçu comme tel par les moines ? Ces interrogations méritent pour y répondre de développer une réflexion sur l'ascèse dans le monde contemporain. Serait-elle l'objet d'une désaffection dans le religieux moderne ?

5. L'ASCÈSE, UNE VALEUR EN VOIE DE DISPARITION ?

a. Le travail contre l'ascèse alimentaire ?

Dans son commentaire de la règle de saint Benoît, Adalbert de Vogüé, lui-même moine bénédictin, constate que « l'ascèse n'a plus de place dans nos vies »¹⁸³ ; phrase qui peut paraître surprenante au premier abord. La raison en serait que le travail absorberait toute l'ascèse, car tous les efforts sur soi seraient commués en efforts pour le travail. De plus, ces efforts demanderaient aujourd'hui une alimentation plus substantielle qui amoindrirait l'ascèse alimentaire : « Le travail mobilise toutes les forces et impose, avec son rythme irremplaçable et son exigence de rendement, le régime alimentaire et les commodités physiques qui en sont la condition. » S'il est vrai que le rendement est un impératif plus pressant à présent, il n'est cependant pas certain que les travaux effectués soient plus éprouvants physiquement parlant, puisqu'ils font de moins en moins appel au corps. Il est vrai, néanmoins, que les travaux les plus éreintants étaient souvent confiés à des convers, qui n'étaient pas soumis à la même ascèse alimentaire.

¹⁸³ A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît*, Paris, Le Cerf, 1977

Toutefois, il est symptomatique de voir qu'un moine - spécialiste de l'histoire monastique de surcroît - évoque un recul voire une disparition de l'ascèse, notamment par le biais d'un affaiblissement de la frugalité alimentaire. L'explication par le travail n'est pas satisfaisante et il faut replacer cette ascèse dans le contexte de l'évolution de la société dans son ensemble. D. Hervieu-Léger¹⁸⁴ remarque que la génération adulte actuelle est la première à avoir complètement évacué le souci quotidien de l'alimentation, dans la mesure où le pain du lendemain n'est plus un souci majeur. La peur de la faim n'existe plus dans les sociétés occidentales. Et parallèlement, l'ascèse alimentaire perd de sa signification dans l'ascèse religieuse des moines. La question de l'alimentation s'est banalisée dans les sociétés occidentales, la crainte de la voir se tarir a laissé place à la celle de l'excès. L'ascèse des moines, dans leur rapport au monde matériel, est empreinte de pauvreté, de détachement radical. Or, l'ascèse alimentaire relève autant de l'ascèse du corps, que de l'ascèse matérielle. La restriction de nourriture s'inscrit dans une époque où elle coûtait cher, en argent ou en efforts pour la produire soi-même et l'abondance alimentaire symbolisait la richesse. La limitation alimentaire des moines s'enracine dans ce paysage social à l'aune du vœu de pauvreté. De même que la privation des aliments carnés découle moins d'arguments strictement religieux que de cohérence avec le système de pauvreté qui exclut les aliments chers et symboles de richesse comme la viande l'était à l'époque¹⁸⁵. Pourtant, cette restriction est celle qui perdure le plus à l'heure actuelle, comme symbole de l'ascèse alimentaire¹⁸⁶. La frugalité alimentaire serait même, au dire de Cassien, au fondement de toute l'ascèse monastique. « Au principe des autres, le couple gourmandise-fornication, comme « un arbre géant qui étend au loin son ombre », doit être déraciné. De là l'importance ascétique du jeûne comme moyen de vaincre la gourmandise et de couper court à la fornication. Là est la base de l'exercice ascétique, car là est le commencement de la chaîne causale. »¹⁸⁷

¹⁸⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003

¹⁸⁵ Il faudrait ajouter à cela des textes soulignant le danger de l'absorption de viande pour l'ascèse sexuelle car elle « échaufferait le sang », mais nous ne pouvons dire si c'est une justification a posteriori de la privation de viande ou un argument réellement émis. Car parallèlement, la consommation de vin n'est pas considérée comme pouvant remettre en cause la chasteté. R. Voisin souligne qu'« il semble bien que la raison qui fut mise en avant pour autoriser la consommation des volailles fut que « leur chair était de qualité inférieure, plus fine peut-être et plus agréable au goût que celle des quadrupèdes, elle était cependant moins nourrissante, moins apte à allumer les passions » » (in R. Voisin, *Le fait bénédictin, Contribution à l'étude de la santé du corps et de l'esprit et à l'histoire de l'hygiène*, Delmas, Bordeaux, 1945) Les raisons retenues sont donc celles de la cohérence avec l'esprit de pauvreté, de chasteté.

¹⁸⁶ Certaines communautés l'ont cependant totalement abandonnéE, arguant du fait que cela n'a plus de sens aujourd'hui, surtout quand le poisson est plus cher que la viande. Au cours d'une enquête en Italie il m'en a même été servi, ainsi qu'aux moines qui avaient le même repas, pendant le carême.

¹⁸⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, nrf Gallimard, Paris, 1994, p.297

Ce ne serait cependant pas rendre justice aux moines, que de dire qu'ils ne suivent plus aucune ascèse alimentaire. Certes, comme le remarque A. de Vogüé, les moines font, comme les séculiers, trois repas par jour en y ajoutant parfois un goûter. Toutefois, leur ascèse consiste à se nourrir du juste nécessaire, sans outrance, ni dans la quantité, ni dans la variété et la complexité des mets. En cela, c'est une ascèse par rapport à ce que vit la société, car le niveau de consommation se situe un degré en-dessous de celui de la société même si le référentiel a changé. Le mode de vie de la société serait donc un étalon sur lequel se mesurerait l'ascèse monastique et on ne peut parler d'ascèse qu'à l'aune de ce que vit la société. Elle serait une restriction ou une difficulté par rapport à ce que vit la société. Un autre exemple de l'évolution de l'ascèse est l'usage du tabac par les religieux. Il est mentionné au XVIII^{ème} siècle dans les registres des chartreux parmi les « nécessités des religieux »¹⁸⁸, alors que sa condamnation publique aujourd'hui le proscriit radicalement des consommations des moines.

L'ascèse monastique ne se résume pas à l'ascèse alimentaire, hormis le travail, deux autres piliers viennent la compléter : la veille et l'abstinence. « Les principes qui inspirent l'ascèse des jeûnes valent aussi pour celles des veilles. »¹⁸⁹ Or, cette dernière fait aussi l'objet d'un assouplissement puisque l'office de la nuit, vers 2 heures du matin n'est plus pratiqué que dans très peu de monastères, et ce premier office se déroule alors souvent vers 5 ou 6 heures. Là encore, il ne s'agit pas d'une disparition de l'ascèse puisque les moines se lèvent toujours tôt, mais plutôt d'un recul ou d'une adaptation par rapport à l'étalon social. L. Moulin note qu'au Moyen Age, comme « tout le monde s'activait dès l'aube, et même avant, si l'on voulait mener une vie exemplaire, il fallait donc se lever très tôt, et plus exactement, à une heure où tout le monde dormait encore »¹⁹⁰. D'où le premier lever des moines vers minuit. Pour l'ascèse sexuelle, la situation paraît différente, car elle semble aller plutôt dans le sens d'une plus grande observance, due sans doute au fait que les entrées en religion sont aujourd'hui réellement un choix de l'individu et que le contrôle social est très vivace autour de cette question¹⁹¹. Enzo Bianchi affirme en effet que « l'uomo di oggi chiedere al monaco di vivere il suo celibato in una forma veramente autentica [...] che è un segno escatologico

¹⁸⁸ Régis Bertrand, *Aperçus sur les finances des chartreuses provençales aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, p.207, in M. Aubin, G. Audisio, B. Dompnier, A. Gueslin, *Entre idéal et réalité, Actes du colloque international d'Histoire, Finances et religion du Moyen-Age à l'époque contemporaine*, Publications de l'Institut d'Etudes du Massif Central, 1994

¹⁸⁹ A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît, Commentaire spirituel et doctrinal*, Paris, Le Cerf, 1977, 259

¹⁹⁰ Léo Moulin, *La Vie quotidienne des religieux au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1978, p.30

¹⁹¹ Le scandale médiatique que déclenche la moindre révélation de pédophilie ou autre affaire dite de mœurs dans le milieu clérical se constitue en contrôle social de l'ascèse sexuelle des religieux.

del Regno »¹⁹². Cependant, les termes de cette ascèse ne sont plus les mêmes, car il ne s'agit plus de refouler ses désirs, de tout évacuer pour ne faire entrer que Dieu seul, mais de les orienter différemment dans un but religieux.

Le corps monastique n'est plus nié comme il a pu l'être par le passé. « Dans les sociétés de type communautaire, où le sens de l'existence de l'homme marque une allégeance puisque l'individu lui-même ne se distingue pas du groupe, tout au plus est-il une singularité de l'harmonie différentielle du corps. A l'inverse, l'isolement du corps au sein des sociétés occidentales témoigne d'une trame sociale où l'homme est coupé du cosmos, coupé des autres, et coupé de lui-même. »¹⁹³ Or la vie monastique semble avoir suivi parallèlement l'évolution individualiste de la société. Elle s'était, au cours de l'histoire, de plus en plus orientée vers une négation de l'individu comme corps dans la communauté. La communauté monastique ne devait être qu'un regroupement d'âmes en devenir. Ainsi ont été instaurés les dortoirs qui réduisaient encore plus le champ personnel et d'expression corporelle du moine. En effet, dans l'évolution des règles monastiques entre 400 et 700, « le fait le plus saillant est le passage vers 500 de la cellule individuelle au dortoir commun »¹⁹⁴. Mais c'est aujourd'hui le chemin inverse qui est parcouru, puisque plus aucune communauté ne possède de dortoir, chaque moine a sa propre cellule, parfois même avec salle de bain.

b. La fin de l'ascèse dans la société de consommation ?

Le terme-même d'ascétisme n'a été cité qu'une seule fois par les moines dans tous les entretiens effectués. Dans les autres cas, il ne l'a été qu'à la suite d'une question portant explicitement sur ce sujet. Cela signifie que les moines parlant de leur vie n'emploient pas spontanément ce terme, révélant qu'il n'est pas utile à la description de leur mode de vie. Est-ce à dire qu'ils ne sont plus des ascètes ? Ou qu'ils ne se considèrent plus comme tels ? Sans doute des réponses uniquement limitées à des raisons monastiques ne suffisent-elles pas et certains arguments sont à chercher dans la société ambiante.

A première vue, dans la société de l'abondance, l'ascétisme n'a effectivement plus sa place, la réalisation des désirs est le premier commandement. L'ascétisme religieux, au lieu d'être un point d'admiration des religieux, serait plutôt un sujet de critique et de détournement de la religion. Si la société actuelle offre la réalisation des désirs, au moins alimentaires, sexuels et plus généralement physiques, pourquoi s'en priver ? L'ascétisme paraît avoir perdu son sens,

¹⁹² Enzo Bianchi, *Che cosa chiede l'uomo di oggi al monachesimo ?*, in *Monachesimo e mondo d'oggi*, Atti del convegno, Notizie Cistercensi n°4, 1972, p.251-252

¹⁹³ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 1998, p.23

¹⁹⁴ A. de Vogüé, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, Turnhout-Belgium, 1985, p.19

et l'on considère avec un léger sourire condescendant nos braves aïeux qui croyaient gagner un coin de Paradis en s'abstenant de viande le vendredi. Pourtant, à y regarder de plus près, l'ascétisme physique, comme restriction des désirs pour atteindre un but déterminé, n'a pas totalement disparu.

Comme le remarque Baudrillard¹⁹⁵, « beaucoup plus que dans l'hygiène, c'est dans l'ascèse des « régimes » alimentaires que se lit la pulsion agressive envers le corps, pulsion « libérée » en même temps que le corps lui-même. Les sociétés anciennes avaient leurs pratiques rituelles de jeûne. Pratiques collectives liées à la célébration des fêtes (avant ou après - jeûne avant communion - jeûne de l'Avent, carême après le Mardi Gras), elles avaient pour fonction de drainer et de résorber dans l'observance collective toute cette pulsion agressive diffuse envers le corps (toute l'ambivalence du rapport à la nourriture et à la « consommation »). Or, ces institutions diverses de jeûne et de mortification sont tombées en désuétude comme autant d'archaïsmes incompatibles avec la libération totale et démocratique du corps. » Cette ascèse alimentaire sécularisée est liée au culte du corps : « l'ascesi moderna non è più finalizzata alla salvezza dell'anima, ma ad una più duratura e costante capacità di trarre piacere dal corpo, mantenendo il corpo il più possibile sano e efficiente »¹⁹⁶. La santé et l'efficacité du corps constituent les nouveaux horizons de salut qui remplacent le salut de l'âme, même si certaines méthodes d'accès restent d'actualité.

La société sécularisée s'est aussi emparée de la préoccupation du régime alimentaire, de la canalisation des désirs par des restrictions réfléchies ; elles font même actuellement l'objet de politiques publiques, ainsi qu'en témoignent les différents messages « manger moins gras, moins sucré, moins salé ». Si le plaisir est tendu d'une main par les publicités, il est retiré de l'autre par les politiques de régime alimentaire qui n'ont pas de but eschatologique. L'ascèse ne vient alors pas en réponse au refus du péché, mais au refus de grossir ou d'être malade. Elle n'a pas de fin extérieure au corps.

Le but de cette ascèse n'est donc plus le salut mais soi-même, sa santé, sa beauté ; l'ascèse physique vise un résultat physique. Or, dans l'ascétisme monastique, l'ascèse corporelle vise un résultat spirituel, et même extramondain. Comme le disaient les Pères du Désert, l'ascèse mortifie le corps pour le bien de l'âme. Dans l'ascèse de la société de consommation, on mortifie le corps paradoxalement pour le bien de ce même corps, tandis que pour le bien de l'âme, ou de l'esprit, on cherchera plutôt à répondre aux désirs de son corps, faire une cure de

¹⁹⁵ Jean Baudrillard, *La Société de consommation*, Folio Essai, Paris, Denoël, 1970

¹⁹⁶ Renato Stella, *Il Corpo occidentale : ascesi e razionalità in Max Weber*, Padova, Imprimatur Editrice, 1994, p. 124

bien-être physique pour atteindre le bien-être moral. Et c'est notamment dans les monastères que les individus viennent chercher ce bien-être.

Dans ce contexte, l'ascèse monastique traditionnelle n'attire pas, et les moines actuels ne sortent pas du monde pour devenir des ascètes, mais pour trouver Dieu ; l'ascétisme n'est qu'un moyen, à adapter selon les besoins et les époques pour atteindre ce but. Si les moines ne parlent pas d'ascétisme, c'est sans doute qu'effectivement, ils ne se vivent pas comme des ascètes. S'ils ont choisi cette voie, c'est pour se réaliser eux-mêmes, pour atteindre un bonheur du corps et de l'âme. Cette ascèse ne vise plus une « grande transcendance »¹⁹⁷, celle de l'utopie du Royaume de Dieu à venir, mais de « *mini-transcendances* orientées vers l'individu et qui confèrent un caractère sacré à la culture moderne du soi. »¹⁹⁸ La chasteté n'est qu'un moyen pour cela, elle n'est pas une contrainte même si elle demande des efforts. En un sens, l'ascèse n'est plus vraiment vécue comme un exercice, ou du moins, elle n'est pas présentée comme telle.

Mais cela n'explique pas complètement pourquoi l'ascèse n'aurait plus de valeur aujourd'hui. En effet, dans la société de consommation, le renoncement à ces plaisirs pourrait paraître d'autant plus significatifs, et d'autant plus désintéressé que l'argent n'est plus le seul facteur déterminant. Certes, les moines vivent en partie ce renoncement, mais il n'a plus la même signification et il n'est plus mis en avant lorsque l'on tente de définir la vie monastique. L'ascèse semble trop « difficile », inaccessible, « tout se passe comme si – et c'est ce que l'on dit souvent – le genre humain était tombé dans un tel état de faiblesse qu'on devrait renoncer à toute ascèse corporelle tant soit peu sérieuse »¹⁹⁹. Cette explication demeure insatisfaisante comme l'admet lui-même A. de Vogüé, peut-être le genre humain est-il simplement plus faible d'être moins habitué à la dureté des privations. Ce qui est plus significatif, c'est que cette ascèse ne paraît plus utile, car si vraiment son utilité était attestée, les virtuoses n'hésiteraient pas à s'y engager, tout comme les sportifs de haut niveau n'hésitent pas à s'imposer des privations drastiques et des exercices aussi durs, quoique différents, que les anciennes disciplines. Vogüé ajoute en effet, « les moines n'ont pas arrêté de jeûner par raison de santé mais parce qu'ils n'avaient plus de raison de jeûner. »²⁰⁰

En parallèle du contexte social, il faut replacer ce questionnement dans l'évolution de la religion elle-même, de la vision de Dieu et de ses exigences pour les hommes. A l'aune d'un Dieu-amour, avec lequel on peut avoir une relation personnelle, la dure ascèse physique ne

¹⁹⁷ Thomas Luckmann cité par Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, p. 52

¹⁹⁸ Danièle Hervieu-Léger, *id.* p. 52

¹⁹⁹ A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît*,..., 1977, p.321

²⁰⁰ Vogüé, *id.*, p.321

trouve plus son sens. Ce Dieu tutoyé²⁰¹, qui n'est enseigné que sous sa forme d'amour, ne peut trouver du plaisir à voir l'homme s'appliquer des privations draconiennes. La nouvelle relation Dieu-homme exclut la dureté de l'ascèse. Ce mouvement est l'un de ceux qui caractérisent l'individualisme religieux moderne, selon D. Hervieu-Léger, déplaçant « la quête du dépouillement de soi-même en vue de l'union au divin vers l'expérience affective de la présence divine en soi »²⁰². Souffrir pour Dieu n'a alors plus de sens, comme le remarque P-L Berger, « la théodicée de la souffrance caractéristique du christianisme, a perdu sa crédibilité »²⁰³.

En plus de ce nouveau rapport relationnel, le recul de l'ascèse dans le christianisme des laïcs semble lié à une certaine rationalisation de la pratique religieuse où l'on admet qu'il n'y a pas de loi mathématique ou grille de concordance qui feront obtenir de Dieu ce qu'on attend de lui, ou réduiront le temps de purgatoire. Dans la spiritualité médiévale, « jeûner, c'est choisir de se priver pour inciter Dieu à envoyer l'abondance, la pluie, les récoltes et la vie »²⁰⁴. Aujourd'hui, la rationalisation de la religion a supprimé les incitations envers Dieu que l'homme génère grâce à ses privations. Dans le cas des moines, le jeûne et toutes les formes de l'ascèse visent moins à « obtenir » quelque chose de Dieu, qu'à s'intégrer dans une « conduite de vie », comme dit Weber, nécessaire à la contemplation et plus exactement à devenir soi-même autre. L'ascèse physique est un pendant indispensable à l'astreinte permanente de l'esprit à la contemplation.

Rationalisation de la religion et changement de perspective de l'alimentation dans la société sont donc les deux éléments fondamentaux qui entrent en considération dans le changement de l'ascèse monastique alimentaire. Ainsi, à l'image du moine ascète, qui jeûne, porte haire, discipline, linge rêche et se lève à deux heures du matin, tout aussi différente de celle de l'image du moine rougeaud et bedonnant, est substituée l'image d'un moine équilibré dans son corps et son esprit. Finalement, plus qu'un recul de l'ascèse, on observe surtout une redéfinition du sens qui lui est donné.

c. Le travail outil de l'ascèse ?

On débouche enfin sur la question de savoir si le travail est toujours un instrument de l'ascèse. Il est apparu comme élément de réalisation de soi, est-ce compatible avec l'ascèse ?

²⁰¹ Dieu est tutoyé dans le Notre Père depuis le concile de Vatican II, et dans toute la liturgie.

²⁰² D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p.166

²⁰³ Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1971, p.202

²⁰⁴ Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés, Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1994, p.65

Cette conception ultramoderne du travail comme réalisation personnelle vient peut-être en substitut du travail ascétique qu'il n'est plus possible de vivre aujourd'hui. Le travail comme ascèse physique doit en effet laisser place à un travail rentable assisté par la technologie, et visant un revenu nécessaire à la survie de la communauté.

Pour véritablement répondre à cette question, il est utile de voir en quoi le travail peut être un outil d'ascèse. D'après le *Dictionnaire de théologie catholique*, « l'ascétisme chrétien est la pratique du renoncement évangélique, exigé par la loi chrétienne ou simplement conseillé comme un moyen de tendre plus sûrement à la perfection chrétienne et de contribuer plus efficacement au bien commun de la société chrétienne »²⁰⁵. La pratique de l'ascèse correspond alors en l'abandon de ce qui éloigne de Dieu et en une lutte directe contre les inclinations des sens. Le travail peut-il participer à cet exercice ? Et si oui, en quoi ? D'après ce même dictionnaire, « l'ascétisme chrétien, particulièrement monastique, a hautement proclamé et fidèlement pratiqué le devoir du travail manuel, soit à raison de son influence moralisatrice et préservatrice, soit comme un moyen de se procurer des ressources pour distribuer des aumônes plus considérables. »²⁰⁶ Mais quelle est cette influence moralisatrice et préservatrice ? L'ascèse est un exercice qui permet une pratique plus parfaite de contemplation, elle est une astreinte pour accéder à une réalité religieuse plus aboutie. A cela, le travail participe de plusieurs manières. Tout d'abord, par son aspect contraignant, de processus obligatoire pour la production, il contribue à astreindre le corps à une orientation contraire à celle des sens. Le travail suppose un investissement physique qui permet un équilibre par rapport à la contemplation. Il permet aussi l'humilité dans la soumission à un régime commun de l'humanité. Ainsi que le remarque Peter Brown à propos du monachisme primitif, « le jeûne et le travail forcené étaient importants par eux-mêmes, durant les premières années de la vie ascétique, et spécialement pour de jeunes moines en pleine force physique. Ils faisaient partie du sevrage brutal par lequel l'ascète purgeait son corps de sa dépendance excessive d'autrefois à l'égard de la nourriture et du plaisir sexuel. »²⁰⁷ C'est donc bien la dépense physique engendrée par le travail qui permet d'évacuer d'autres tensions tels que la faim et le désir sexuel.

Quel est alors le sens de cette ascèse dans le travail pour les moines aujourd'hui ? Deux grands types de réponses données par les moines se dégagent. Un premier groupe apparente l'ascèse par le travail au poids qu'il représente dans la vie monastique, et humaine en général,

²⁰⁵ Angles et Azzoni, *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris, 1931, article « ascétique »

²⁰⁶ Id. article « ascétisme »

²⁰⁷ Peter Brown, *Le Renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, nrf Gallimard, 1995, p.278

dans la lignée de la vision du travail comme malédiction à la suite du péché originel. Dans ce cas, le travail est effectivement ce qui permet de « maîtriser toutes les tendances qui n'orienteraient pas vers le Christ » (sœur carmélite), il jouerait le rôle de force contraire. Un second groupe répond par l'assimilation du travail monastique à l'œuvre créatrice divine. S'agit-il alors vraiment d'ascèse dans ce cas ? Etonnamment, une partie des moines ne répond pas directement à la question, ou plus exactement, sur le mode du « oui, mais ». Une carmélite parle d'une ascèse « non ascétique », un camaldule affirme que le travail est toujours un instrument d'ascèse mais lui « ne le voit pas comme ça, car c'est important de travailler », quant à un abbé bénédictin, le mot pour lui ne convient pas vraiment, l'ascèse n'est de toute façon pas visée comme telle. Finalement, les moines n'approfondissent quasiment pas leur réponse à cette question. Ils répondent par l'affirmative, certainement parce qu'on le leur a appris, mais ils ne sont pas capables de développer personnellement une réflexion à ce sujet, sans doute parce que cela ne leur parle plus. L'un des responsables de la Conférence des Supérieurs Majeurs italienne apporte cette réponse :

« Il y a eu aussi un développement du travail comme dimension créative, continuité de la création. Dieu a confié à l'homme la continuation de la création. Il y a aussi cette réflexion. Certainement, c'est la prévalence du travail comme ascèse. Dans la lecture de la genèse, tu travailleras à la sueur de ton front. Tu as péché, donc, tu travailleras, tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. Une autre vision plus moderne, le travail comme expression de la créativité et de complément de la création. »

La vision première du travail comme malédiction divine semble s'estomper et laisse place à une vision du travail comme continuation de l'œuvre créatrice de Dieu. Il s'agit d'une ascèse dans le sens où l'orientation donnée au travail est profondément spirituelle, il peut donc aider à orienter l'individu vers le tout religieux. Cependant, les notions d'effort qui engagent l'individu dans son intégralité s'estompent, l'idée d'exercice est paradoxalement évacuée du concept d'ascèse. Elle serait le sens religieux donné à toute la vie monastique, sans nécessiter de tension douloureuse de l'être tout entier. C'est effectivement comme le disait la sœur, une « ascèse non ascétique ».

Bien que les moines répondent par l'affirmative à la question de savoir s'ils considèrent que le travail est toujours un outil d'ascèse pour la vie monastique, leurs réponses vont dans le sens opposé, ne serait-ce que parce qu'ils n'emploieraient pas ce terme d'ascèse eux-mêmes si l'on ne leur posait directement la question. Ils ne semblent plus considérer leur travail sous sa portée ascétique. La question est donc beaucoup plus celle de la manière dont les moines

considèrent l'ascèse aujourd'hui que celle de savoir si les travaux modernes répondent au besoin d'ascèse de la vie monastique.

Toutefois, cela n'élide pas la question d'investissement physique dans le travail. Une seule sœur a répondu à la question de l'ascèse en faisant référence à la dimension physique, mais il s'agissait de l'ascèse en général, non pas particulièrement de l'ascèse dans le travail. Cette carmélite affirme qu'aujourd'hui, on « met plus l'accent sur une ascèse intérieure que sur une ascèse corporelle. » En effet, cilices, haïres, et disciplines ont quitté les monastères depuis un certain temps, et la discipline corporelle semble s'être réduite à l'abstinence sexuelle et au régime alimentaire évoqué plus haut.

Mais si le corps n'a plus sa place dans l'ascèse en général, ni dans le travail en particulier à cause de l'introduction de travaux sédentaires, que devient-il ? N'a-t-il plus de place dans la vie monastique ? La question mérite de s'y arrêter car on observe en effet parallèlement une place nouvelle du corps dans la prière. On assiste donc à une évacuation du corps là où il était mis en scène sur le mode ascétique, pour le réintégrer là où il était effacé. Le corps se devait transparent dans la prière, inexistant pour ne faire exister que l'âme en contact avec Dieu. Certes, le rituel chrétien a toujours codifié la gestuelle de la prière, mais ce n'était que pour en retirer la préoccupation de l'esprit. Or, aujourd'hui, le corps reprend sa place en tant que moyen d'expression, malgré la codification à l'extrême qui demeure dans les offices monastiques. De plus en plus, les moines se font adeptes de techniques corporelles de relaxation ou d'expression, dont le yoga. Eux-mêmes souhaitent parfois les enseigner aux laïcs par des stages qu'ils leur proposent²⁰⁸. Le corps n'est donc plus le paria de la prière, dont il faut encadrer les moindres gestes pour en évacuer la préoccupation. Au contraire, il acquiert un rôle complet dans l'acte de prière. Les photos de moines en prière illustrent bien cette tendance. Dans les livres sur les abbayes, on peut souvent admirer de magnifiques photos de moines en prière, dans des positions diverses, debout les mains ouvertes, ou à genoux la tête baissée, avec des jeux de lumière²⁰⁹. La prière est alors abordée par l'attitude corporelle qui va en faire pleinement partie. Le corps participe pleinement de l'esthétique de la prière et il devient un moyen d'expression dans la contemplation. Dans ce cadre, l'ascèse corporelle qui visait à asservir le corps à la prière n'a plus de sens. Au contraire, il doit s'exprimer, et il tend à ne plus être refoulé mais rehaussé au rôle de mode d'expression des mouvements de l'âme, plus particulièrement dans les temps de prière personnelle car les offices demeurent toujours

²⁰⁸ Les moines de Plankstetten par exemple, proposent dans leur programme des cours de Meditativer Tanz (danse méditative)

²⁰⁹ L'affiche de la Fondation des Monastères reproduite en annexe est un exemple de ce type de photo.

parfaitement réglementés. On peut ainsi voir dans certaines communautés que les moines n'adoptent pas tous la même position au même moment. Le temps de prière en silence au cours de l'office des complies (le dernier de la journée) en est un exemple : certains restent debout, d'autres s'assoient, d'autres s'agenouillent. Chacun adopte la position qui correspond à son mode de relation à la prière, dans sa propre liberté. L'ascèse correspond alors non plus à contraindre le corps « pour en faire taire tous les désirs », comme le dit Weber, mais à orienter son expressivité vers Dieu, à réorienter les désirs vers Dieu, ce qui est passablement différent. « As a consequence of contact and familiarity with outside religious traditions, for example Hinduism and Buddhism, the western world had also begun to highlight the importance of experience, together with feelings, emotions and the body. »²¹⁰ Sans doute les liens que développent les communautés catholiques avec les monastères bouddhistes expliquent-ils en partie cette mutation, mais il faudra tenter d'approfondir les causes de la redéfinition religieuse du corps. Le travail dans ce cas, devient un élément d'expressivité personnelle comme le soulignent les moines :

« Oui, le travail a une valeur en lui-même. Je crois que ça fait partie de l'anthropologie de s'insérer dans la matérialité, dans le monde, dans la nature. Et le corps a besoin de ça, le corps a besoin de s'exprimer, de réaliser quelque chose. » (Fr. Frédéric, Pierre-qui-Vire)

Cette réalisation de soi est aussi physique, et c'est là que le travail informatique pose problème. Non pas simplement qu'il ne fatigue plus le corps pour en évacuer les désirs impropres à la vie monastique, mais il ne lui permet plus de se réaliser, d'associer le corps et l'esprit vers la même fin. Ainsi, le sérigraphiste de la Pierre-qui-Vire explique :

« Mais ça permet justement à l'intérieur de ce qui reste, de conserver une activité, j'dirais d'humanisation pas trop technologisée (rire), hein, ou je sais pas quoi, mais qui laisse, voilà...une place au corps... »

La nécessité de réalisation corporelle par le travail que l'activité sur outil technologique ne permet plus est donc corroborée. Si les moines peuvent en avoir le choix, ils conservent une part d'activité corporelle qui répond à un réel besoin.

L'ascèse monastique ne vise donc plus à faire taire le corps, notamment par la fatigue physique, mais à canaliser ses expressions, soit sur un mode neutre par la réalisation corporelle dans le travail, soit sur un mode religieux dans l'intégration libre du corps dans la prière. Mais ces expressions sont bien canalisées dans le sens où elles circonscrivent les espaces d'expressions libres du corps pour permettre de dépasser - et non pas de faire taire - les désirs contraires à la vie monastique. Lorsque les moines abordent le sujet de la

²¹⁰ Giuseppe Giordan, *The Body between Religion and Spirituality*, Social Compass, 2009, 56, p.230

sexualité²¹¹, ils ne parlent pas de sa négation, mais plutôt de son dépassement, ou de sa réorientation en d'autres termes, d'autres désirs. Le monde monastique évolue donc parallèlement à la société, et la place du corps dans la vie monastique suit cette évolution. La liberté vis-à-vis de son propre corps trouve son expression dans la vie monastique, sur un mode relativement réglementé sans doute, mais qui s'éloigne en tout cas de la stricte négation. Ainsi, pour plagier A. de Vogüé, les moines ont arrêté d'être des ascètes, parce qu'ils n'avaient plus de raison de l'être. Cependant, tous les moines ne tiennent pas le même discours, ainsi peut-on lire dans la revue des *Amis du Bec-Hellouin* : « La vie ascétique doit être notre vie. On n'est religieux qu'à ce prix-là. Peu important les modalités, la chose essentielle est d'être des ascètes. Nous sommes des professionnels de l'ascèse. Tout ce qui regarde l'ascèse doit nous intéresser. »²¹² Mais le fait que les moines se considèrent comme professionnels de l'ascèse ne remet pas en cause l'idée d'un changement de la forme de l'ascèse, et surtout, de sa signification. La discipline corporelle du monachisme s'est donc modifiée et adaptée à l'évolution du corps dans la société. Et paradoxalement, les nouvelles techniques du corps aujourd'hui appliquées dans la société (régimes drastiques, chirurgie esthétique,...) paraissent plus sévères que la discipline monastique dans son assouplissement moderne.

Cette modification des termes de l'ascèse demande à être replacée dans l'évolution historique de la virtuosité religieuse. Ainsi que l'écrit S. Abbruzzese, « l'ascesi attraverso la rinuncia ai piaceri si afferma progressivamente come una valida alternativa al martirio »²¹³. A partir du V^{ème} siècle environ, « on appelle [confesseurs] non seulement ceux qui se sont montrés prêts à mourir, mais ceux dont le mode de vie était un témoignage », et ainsi, « l'ascétisme prend le relais du martyr »²¹⁴, prenant la forme de ce qu'on a appelé « un martyr non sanglant »²¹⁵. Devant une certaine désaffection pour les formes traditionnelles d'ascèse, la question se pose de savoir si nous ne serions pas face à une nouvelle mutation de la virtuosité religieuse du fait de la nouvelle place de la religion dans la société sécularisée. L'ascèse, forme de discipline morale et physique personnelle qui va jusqu'à la souffrance succède au martyr, forme de souffrance imposée par un tiers. Dans une société de paix religieuse, il n'y a plus de martyr et donc *a priori* plus de souffrance vécue pour Dieu si l'individu ne se les

²¹¹ Je n'ai pas abordé ce sujet avec eux, mais il l'est souvent dans les films de présentation des communautés monastiques.

²¹² *Les Amis du Bec-Hellouin*, n°124, décembre 1998, p.6

²¹³ S. Abbruzzese, *La Vita Religiosa...*, 1995, p.38.

²¹⁴ Aviad Kleinberg, *Histoire de saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, Gallimard, Paris, 2005, p.152

²¹⁵ Jean-Claude Guy, *La Vie religieuse, mémoire évangélique de l'Eglise*, Le Centurion, 1987, p.15

impose pas lui-même. Or, il apparaît aujourd'hui que le sens de l'ascèse ait évolué, il ne s'agit plus de souffrance infligée par soi-même pour Dieu, mais d'une discipline corporelle, un cadrage des désirs qui peut produire un certain bien-être plus apte à la contemplation et qui témoigne du nécessaire contre le superflu dans lequel s'égare la société. D'autre part, il faut souligner que la virtuosité religieuse se construit face à une société donnée. Pour se définir comme telle, la virtuosité a besoin de la reconnaissance d'un public. « Sociologiquement parlant, le porteur de charisme ne peut être dit tel que lorsque son « don » ou ses « dons » sont reconnus pour tels par un groupe de disciples ou de sectateurs. »²¹⁶ Pour l'ascète des premiers siècles chrétiens, il fallait effectivement « à la fois se détacher de la communauté pour montrer qu'il était étranger au monde et vivre en son sein pour bénéficier de sa reconnaissance »²¹⁷. Quelle est donc la virtuosité du moine dans la société sécularisée ? Tout comme le martyr et l'ascète, le moine actuel manifeste son détachement du monde terrestre, et plus spécifiquement aujourd'hui, de la société de consommation. Le fait d'en sortir et de vivre en dehors du cycle des besoins superflus constitue en soi un acte de virtuosité.

6. LA DOUBLE NÉGATION DE L'ÉCONOMIE ET DU RELIGIEUX

Dans leur pratique de l'économie, les moines usent donc de différents stratagèmes pour l'intégrer à l'utopie ; mais comment disent-ils leur rôle économique ? Dans leur discours, il apparaît récurrent ce qu'on peut appeler avec Albert Piette, une double négation²¹⁸. Comme l'avait remarqué Bourdieu, dans le cadre d'une enquête sur l'Eglise catholique : « La vérité de l'entreprise religieuse est d'avoir deux vérités : la vérité économique et la vérité religieuse qui la dénie »²¹⁹. Dans le monastère, le travail purement économique s'ajoute au travail religieux. Et non seulement le religieux dénie l'économie mais encore, l'économie dénie aussi le religieux. Approfondir cette double négation n'a pas pour but de montrer que les moines se contredisent, mais de comprendre comment s'échafaude le discours économique dans un environnement qui le dénie.

²¹⁶ Jean Ségué, *La « médiation sacerdotale » d'un point de vue sociologique*, p.141 in P-A Turcotte, J. Rémy, *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, L'Harmattan, Paris, 2006

²¹⁷ Kleinberg, id., p.152

²¹⁸ Albert Piette avait observé dans une enquête sur les prêtres catholiques, une double négation de leur rôle de prêtre et de celui de prophète. Voir par exemple : *La Religion de près, Le religieux en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999

²¹⁹ Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques, sur la théorie de l'action*, le Seuil, de Paris, 1994, p. 204

a. Affirmation et négation de la rationalité économique

Malgré son caractère incongru dans le monde monastique, les moines n'hésitent pas à affirmer leur engagement dans l'économie. Ils se posent comme acteurs rationnels de l'économie moderne, et reconnaissent, implicitement ou non, l'impossibilité d'une économie totalement utopique. Ainsi l'abbé de Farfa n'hésite pas à souligner la nécessité d'être en lien avec les banques. Mais cette déclaration de rationalité économique vient souvent s'opposer à l'affirmation de la rationalité religieuse. Le frère potier de la Pierre-qui-Vire fournit un exemple parlant de cette double négation. Certes, « l'argent ne sera jamais la bonne façon de mesurer une œuvre : elle la réduit à un chiffre fermé, impersonnel, qui gomme la singularité et le caractère multiple et inépuisable »²²⁰, et sa première réponse lorsqu'on l'interroge sur son mode de fixation des prix s'insère dans la critique artiste. Il commence par dire qu'il les met « comme il le sent », réponse volontairement antirationnelle. Cependant, à la question de savoir s'il les met au hasard, il répond :

« Non, pas au hasard, je mets les prix selon mon humeur (rire) c'est aussi, quand j'ouvre mon four, j'ai une impression d'ensemble, mais bon, c'est p'têt pas très rationnel ! (Rires) je le signerais pas ! Mais alors, quelquefois, par exemple, l'ensemble me déçoit, c'est moins beau que ce que j'attendais. Alors souvent, dans ces cas-là, je mets des prix bas, parce que j'ai envie que ça parte. Je ne vais pas tout casser quand même. Donc je mets des prix bas parce que ça vaut pas cher, quoi. Quelquefois, c'est superbe, et puis il y a plus beaucoup de poteries à la librairie, donc mes prix du coup montent un peu ! (Rires)

C'est la loi du marché.

C'est ça, c'est la loi du marché. Par contre, j'ai fait une cuisson, j'ai défourné... Superbe ! Mais c'est l'hiver, il y a pas beaucoup de monde et puis janvier on va être fermé alors, je me suis rendu compte que je mettais mes prix bas. Et c'est pas très rationnel et parfois quand j'arrive à la librairie, je vois qu'il y deux objets qui sont semblables qui ont des grosses différences de prix (rire) ! » (Fr. Paul, potier, Pierre-qui-Vire)

La négation de la rationalité apparaît explicitement deux fois, comme pour dépasser le caractère économique de la transaction qui va permettre à une famille de « rester en communion de prière avec la communauté ». Mais, parallèlement, quand on demande s'il met le prix en fonction de la beauté de l'objet, il répond : « j'ai quand même quelques catégories de prix. J'ai des calibres. » Et il donne le prix indicatif de ses principaux produits, ce qui réfute tout irrationnel dans la fixation des prix. Et en effet, sur les rayons du magasin, les articles de

²²⁰ Eve Chiapello, *Artistes versus Manager, Le Management culturel face à la critique artiste*, Paris, Métailié, 1998, p.61

même série n'accusent une variation que d'un euro maximum, selon les imperfections éventuelles. Cette configuration contradictoire du discours vise autant à ôter les référents économiques qu'à désavouer une tendance au mysticisme dénué de réalisme.

Ces affirmations et négations successives se retrouvent concernant le rôle prophétique des moines envers le monde. Ainsi, pour les activités écologiques, le frère chargé de l'usine hydroélectrique de la Pierre-qui-Vire affirme : « Eh bien, en tant que moine, on défend l'environnement, la Création, l'énergie propre, une énergie qui n'est pas polluante, respectueuse de la nature. Moi, je trouve que oui, on a notre mot à dire. » Puis, dans un autre entretien, interrogé sur le rôle des moines dans la protection de l'environnement, il déclare : « ce n'est pas au nom de notre vie monastique qu'on fait ça. » La situation est identique pour le frère sérigraphe qui dit à maintes reprises vouloir transmettre par son art une parcelle de beauté aux gens qui achètent les cartes. Puis, interrogé directement sur ce qu'il veut transmettre, il répond : « (Rires) Je ne me sens pas comme moine, voulant apporter quelque chose aux gens ». Interrogés directement sur leur rôle de prophète, les moines répondent par la négative, alors qu'il est affirmé à de multiples autres endroits. Pour rappeler que leur vie est d'abord un silence avec Dieu, ils ne se présentent pas comme voulant changer le monde par leurs prédications.

De manière plus frappante, la négation du rôle utopique a été observée à propos de l'annonce du Royaume de Dieu. Le juriste de la Fondation des Monastères qui, à la question de savoir comment, selon lui, les moines annoncent le Royaume de Dieu, s'étonne : « D'où tenez-vous que la vie monastique annonce le Royaume de Dieu ? Moi je dirais que non, mais je suis influencé par la tradition bénédictine, et celle des pères du désert, moi, je dirais, on accueille au monastère celui qui cherche Dieu. » Sans doute ce déni de l'attente utopique tient-il d'un désir de présenter de manière plausible le monachisme aujourd'hui. La situation d'entretien entre un moine et une laïque, donc entre un consacré et un observateur extérieur à la communauté utopique, conditionne certainement une grande part des réponses.

b. Le « rire des moines »

Dans son chapitre intitulé : « Le rire des Evêques », Bourdieu note : « J'ai été frappé par le fait que chaque fois que les évêques adoptaient à propos de l'économie de l'Eglise le langage de l'objectivation, parlant par exemple, pour décrire la pastorale, de « phénomène d'offre et de demande », ils riaient. »²²¹ Ce rire de déni, d'autodérision du rôle économique, se retrouve aussi chez les moines. Le frère Pierre rit lorsqu'il parle, à dessein d'objectivité économique,

²²¹ Pierre Bourdieu, op. cité, p. 202

de « salle pour la liturgie » et non d'église. Non seulement, il rit, mais encore, il souligne lui-même son objectivation.

Le rire des moines s'observe surtout lorsqu'intervient le religieux dans une discussion économique. De nombreux exemples peuvent être cités à ce sujet, en premier lieu sur l'alliance travail/ prière. Le frère comptable de la Pierre-qui-Vire rit de ne pouvoir réciter son chapelet devant l'ordinateur, comme si cela aurait été absurde, de même que le frère potier rit que j'aie pu supposer que ses pots reflètent sa vie monastique. Le frère responsable de la vente par correspondance rit aussi en disant qu'ils ne font pas de pastorale au téléphone. Enfin, l'économe de cette même abbaye rit en déclarant qu'il y a trop d'objets de piété dans le magasin ou qu'ils essaient d'être honnêtes dans l'économie ; et à la question de savoir comment ils font pour concilier économie et éthique de pauvreté il répond : « Je sais pas. On ferme les yeux, on réfléchit pas trop et puis... (rire) on dit merci au bon Dieu et puis voilà. Je sais bien. Si vous voulez, je sais pas, on....(silence). »

Ce rire lors d'une suggestion, à l'origine de mes questions, de possibles déterminants religieux dans l'économie, montre un déni de la part des moines qui semble vouloir prouver leur rationalité économique. Certes ils sont moines, mais ce n'est pas pour autant qu'ils ne savent pas mener une économie. Mais parallèlement, ils tiennent à marquer leur distance vis-à-vis d'elle. Ils se censurent en tant que moines totalement contemplatifs, mystiques peut-on dire, hors de toute réalité, mais aussi, en tant qu'entrepreneurs dans la sphère économique. Il y a donc une dérision du religieux comme opposé à l'économie et une dérision de l'économie elle-même, ce qui corrobore l'idée que l'intégration parfaite n'est jamais pleinement réalisée.

Ce que l'on observe pour les moines français avec le rire, se retrouve de manière similaire dans l'emploi fréquent des guillemets par les moines italiens. Les moines semblent employer cette expression « entre guillemets », accompagné d'un geste, dans les mêmes situations que le rire des moines français. L'hôtelier de Camaldoli parle d'« une gestion, entre guillemets, peu monastique », et le responsable de la ferme du même monastère évoque « une confrontation entre guillemets, entre la tradition et le présent ». Les guillemets sont employés dans le cas de la rencontre entre deux réalités contradictoires, le plus souvent, l'économie et le religieux.

c. Dire l'économie dans la sphère religieuse

La question est donc bien de savoir comment les moines disent le monachisme et sa dimension économique à une laïque susceptible de diffuser les informations. Pour le moine interrogé, l'entretien est une mise en scène de la vie monastique destinée autant à renseigner

sur sa réalité qu'à recadrer les imaginaires sociaux erronés. D'où certaines affirmations « choc » pour désamorcer ces imaginaires. L'économe de Saint-Wandrille a souvent expérimenté le poids de ces imaginaires avec ses clients :

« Les gens ont une idée du moine qui est complètement décalée du monde monastique, ce qui fait que quand ils arrivent, ils sont perdus !! Parce que 1) on parle le même langage qu'eux, 2) techniquement, on a des machines qui sont au top, d'un point de vue technologique, donc ils ne comprennent pas, parce qu'ils nous voient encore avec une plume d'oie en train d'écrire un manuscrit, ou la tête dans les étoiles, enfin et 3) ils s'aperçoivent qu'en fait la manière de manager les personnes peut être à la fois très humaine, ce qui n'est pas simple, hein et ce qui peut faire aussi une réussite économique. » (Fr. Denis)

Les moines n'hésitent pas à adapter leur discours au langage intelligible par l'interlocuteur. Dans le cadre d'une transaction économique, le discours sera économique comme le montre cet excellent exemple relaté par Y. Transvouez lors d'une rencontre entre l'abbé de Landévennec et le président du Conseil Général : « Tout à coup, Pierre Maille interroge le Père Jean-Michel : « [...] Et qu'est-ce que vous faites ? » Je me demande comment le Père Abbé va lui résumer en deux mots la vie contemplative, et j'entends, stupéfait : « On fabrique des pâtes de fruits, on a une librairie et on accueille des hôtes tout au long de l'année ». [...] Chacun a parlé le langage de l'autre. » ²²²

Mais parallèlement, l'arsenal d'outils de déni recensé met en lumière un certain malaise à parler d'économie ou plus largement de la réalité matérielle dans le cadre d'une institution religieuse. De même que Marie Balas l'a remarqué pour la communauté Sant'Egidio²²³, parler d'argent engendre un risque de désenchantement d'une réalité religieuse. L'utopie court alors le péril de paraître peu utopique. Le rire et les guillemets témoignent alors du décalage de ces dimensions par rapport au cœur utopique de l'institution religieuse. Peut-être est-ce aussi en partie pour cette raison que droit canon et constitutions sont si silencieux sur le travail et l'économie.

²²² Yvon Tranvouez, « Friches monastiques en longue durée : les ruines de l'ancienne abbaye de Landévennec entre réinvestissement religieux et réemploi culturel », Colloque international « Des couvents en héritage », Montréal, 7-11 octobre 2009

²²³ Marie Balas, *Etnografia paradossale : indagare una comunità molto nota e molto segreta*, communication au colloque : « La dimensione religiosa : problemi di metodo », Trento, 26-27 mars 2009

PARTIE III

LA TENSION REDOUBLEE : L'EQUILIBRE MENACE PAR L'ENVIRONNEMENT SOCIAL ET CULTUREL DES MONASTERES

En tant que société utopique, le monastère est théoriquement affranchi de toute dépendance de la société. Cependant, l'utopie est soumise à différentes tensions dont celle, fondamentale, avec l'économie et le travail, que les moines tâchent de résoudre par diverses stratégies de recomposition. De là ressort un équilibre toutefois précaire qui va se trouver en outre menacé par les influences de la sphère socio-culturelle qui entoure le monastère. L'enclave utopique n'est donc pas hermétique au monde, et le compromis se trouve constamment remis en jeu tant par les relations nécessaires que les monastères entretiennent avec la société, que par les demandes que la société émet envers eux.

Les changements qui affectent la sphère sociale, économique et culturelle au sein de laquelle le monastère avait construit sont extramondanité, viennent alors influencer le monde monastique par le biais de ces canaux d'échange. Le compromis construit sur des bases déterminées se voit menacé par les mutations touchant ces mêmes bases. Les changements essentiels de la modernité religieuse, comme l'exculturation du catholicisme de la société, ne peuvent dans ce cas qu'avoir des conséquences importantes sur la place des monastères dans le paysage socio-religieux. Quel est donc le rôle des moines dans la modernité religieuse ?

La pensée de N. Huyghebaert l'objet de ce chapitre : « Pour ma part, je suis persuadé que les moines ne sont pas seulement conditionnés par les circonstances économiques ou politiques qu'ils doivent aussi subir, mais ils reflètent aussi, à leur insu, l'image que le monde se fait, à un moment donné, du monachisme. Tout se passe comme si le monachisme était continuellement façonné par ces deux forces distinctes mais convergentes : d'une part, la logique interne de l'institution monastique, d'autre part, la vision que le monde a du monachisme, le mode suivant qu'il apprécie ou il critique, il tolère ou il encourage les moines. »⁵¹⁸ Il semble aujourd'hui que ces deux forces convergent pour créer un attrait renouvelé pour les monastères, mais qui fait naître parallèlement de nouveaux points de tension dans l'utopie. Toutefois, ces interrelations avec la société sont constitutives du monachisme qui définit par elles son rôle envers le monde.

⁵¹⁸ Nicolas Huyghebaert, *Les moines face au monde du XIX^{ème} siècle*, p.260, in *Revue Bénédictine*, 1973, tome 83.

CHAPITRE 1: LA PLACE DES MONASTÈRES DANS LA SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE

1. CONFLIT ET MONACHISME : VERS UN NOUVEAU MONACHISME CHARISMATIQUE

Le monachisme a subi au cours de son histoire de nombreux conflits autant avec la société, qu'avec l'Eglise, ou des luttes internes qui ont souvent conduit à la fondation d'un nouvel ordre. Conflits rarement violents - bien qu'ils aient pu l'être dans des périodes exceptionnelles comme la Révolution Française - mais principalement idéologiques, sous-tendus par des enjeux de pouvoir, ils ont façonné le monde monastique tant pour ce qu'il est lui-même aujourd'hui que pour la place qu'il occupe dans la société actuelle. Si l'on se réfère, ne serait-ce qu'au titre de l'ouvrage de Jean Séguy *Conflit et Utopie*, il existerait d'emblée un lien entre l'utopie et le conflit. Qu'en est-il alors du conflit dans l'utopie monastique ? Le conflit idéologique dans le monachisme se pose différemment que pour l'Eglise, car contrairement à celle-ci, il ne se dit pas fondé par Dieu: « Si l'Eglise est d'institution divine, le monachisme ne peut fonder son autorité que sur la Règle et les préceptes. [...] Les moines ne peuvent user d'un tel dispositif pour établir une autorité dans leurs divers instituts. Ils ont donc tout d'abord recours à la Tradition. »⁵¹⁹

Pourquoi les moines qui se disent sortis de la société se préoccupent-ils de répondre à ses demandes ? A plusieurs reprises en effet, ils disent vouloir, dans certaines situations, répondre aux attentes de la société, comme l'abbaye de Saint-Wandrille qui disait ne pas installer de turbine nucléaire principalement par un souci de communication envers la société. Le conflit est constitutif de l'ordre utopique, mais parallèlement, l'utopie se préoccupe de ce que l'ordre social existant, qu'elle combat, attend d'elle. Est-ce une simple dérive de l'utopie, qui par-là même devient moins utopique, ou une résultante inéluctable du système utopique ? Faut-il se demander, comme L. Milis, « si les moines ont joué un rôle social, c'est-à-dire orienté vers le monde, n'était-ce pas le résultat de leur incapacité à accomplir l'idéal spirituel orienté vers le Christ ? »⁵²⁰ Ou penser que ce rôle social était inévitable du fait de l'impossibilité de sortir totalement du monde ?

⁵¹⁹ Bernard Delpal, *Le Silence des moines, Les Trappistes au XIX^{ème} siècle*, Beauchesne, Paris, 1998, p. 15

⁵²⁰ Ludo Milis, *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Age*, Belin, 2002, p.22

a. Chronologie du conflit monastique : vers l'institutionnalisation

D'après la définition de l'utopie de J. Séguy, celle-ci vise à « transformer radicalement les systèmes sociaux globaux existants »⁵²¹. Bien que ce « radicalement » me semble à tempérer, il demeure exact que l'utopie est en elle-même une forme d'opposition par rapport aux systèmes existants. Selon Mannheim, « un état d'esprit est utopique lorsqu'il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit »⁵²². L'utopie se pose en opposition, elle a pour but de changer un état de chose, et n'a donc, en théorie, pas à répondre aux demandes de ce à quoi elle s'oppose.

Le monachisme des origines se pose effectivement en opposition à la société mais aussi à l'institution ecclésiale. Il conteste la société comme nouvelle société chrétienne accomplie ou en voie d'accomplissement et l'Eglise comme radicalité qui se traduit par l'ascèse, face à une institution qui pactise avec le monde et ses plaisirs. La fuite au désert, presque autant que les stylites, est une provocation envers la société et l'Eglise. Les moines, simples laïcs, vont plus loin dans la perfection que les saints de l'Eglise, ceux qui sont consacrés par le sacerdoce. Ce grief lancé contre l'Eglise est donc bien une forme de conflit. De même avec la société, le conflit au début silencieux, qui se borne à l'opposition par le mode de vie, va devenir au cours des siècles un conflit ouvert, d'ordre politique au moment de la Révolution Française et à la fin du XIX^{ème} siècle notamment.

Progressivement le conflit s'institutionnalise, l'Eglise, de son côté, intègre les moines dans son sein institutionnel et la société reconnaît l'opposition des moines à son ordre ambiant. Cependant, lorsque le monachisme charismatique se routinise, il perd de sa radicalité ascétique, se compromet avec des activités du siècle et en vient à produire ce à quoi il s'opposait : la performance et la réussite économique⁵²³ accompagnées souvent d'un recul de l'ascèse. « Le monachisme au stade charismatique de son développement, représente un phénomène antiéconomique »⁵²⁴, mais la « quotidianisation » du charisme a peu à peu conduit les moines « à réaliser des choses invraisemblables sur le plan économique »⁵²⁵. L'éthique de pauvreté vacille devant ces monastères devenus des « lieux d'économie rationnelle »⁵²⁶ et les réactions ne tardent pas. Un nouveau conflit, cette fois-ci interne au monachisme, naît de ce que l'utopie ne tient plus sa place d'opposition dans la société et certains, comme par exemple saint Bernard et sa « politique de pureté » s'opposent

⁵²¹ J. Séguy, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, Annales, 2, p. 328-354, 1971

⁵²² Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, trad. Pauline Rollet, Paris 1956, p. 128

⁵²³ Voir Weber *Sociologie des Religions*, p. 260 « Nous nous arrêtons ici avant tout sur les réalisations *rationnelles* du monachisme qui semblent absolument incompatibles avec ses fondements charismatiques antirationnels et antiéconomiques. Les choses se passent ici comme pour la « quotidianisation » du charisme en général : dès que l'union extatique ou contemplative avec Dieu cesse d'être un état qui ne peut être atteint que par quelques individus possédant des dons charismatiques ou touchés par la grâce, pour devenir le but de personnes nombreuses ... »

⁵²⁴ M. Weber, SR, p. 259

⁵²⁵ M. Weber, EP, p. 259

⁵²⁶ M. Weber, SR, p. 422

aux ordres monastiques qui ont failli dans leur rôle de protestation. Le nouvel ordre fondé se définira par conséquent comme plus ascétique, il revendiquera sa proximité des origines et de l'essence d'un monachisme authentique. L'expression même de « politique de pureté » évoque l'idée du retour à une authenticité perdue. « Eviter la décadence signifiait interrompre la ligne fatale vers le bas, et remonter le long de l'échelle. Revenir en arrière représentait ainsi un mouvement vers un niveau plus haut, meilleur. Dans cet esprit, dominant jusqu'au XVIII^{ème} siècle, un changement n'était acceptable – spécialement aux yeux de l'Eglise – que si on le présentait comme un retour à une situation antérieure. Il ne s'agissait certainement pas d'un passé réel, historique, mais d'un passé idéalisé. »⁵²⁷ Le conflit à l'intérieur du monachisme est donc une protestation contre les ordres existants et la volonté d'une restauration d'un état antérieur jugé meilleur. En effet, « à l'origine d'abord : toute création monastique se présente comme protestation contre une forme précédente de l'institution monastique au sens le plus général du terme, contre un état de l'Eglise jugé peu satisfaisant, contre un ensemble de relations sociales (dans l'Eglise et dans la société globale) explicitement ou implicitement mis en accusation par la fondation nouvelle »⁵²⁸. C'est donc la double forme d'opposition à l'ordre existant et aux systèmes de protestations jugés désutopisés qui donne naissance à de nouveaux ordres monastiques.

Parallèlement à la routinisation de sa dimension charismatique ascétique, le conflit monastique se rationalise et s'institutionnalise. Il va en effet trouver une place institutionnalisée dans la société et dans l'Eglise, mais en tant qu'utopie, donc comme forme de protestation par rapport aux institutions existantes. Cette routinisation équivaut à une rationalisation du conflit, une systématisation claire de ce qui *doit* être en opposition à la société et ce que l'utopie doit accepter de la société. Cette dernière attend alors le respect de cette organisation, et exige autant la dimension conflictuelle que non-conflictuelle de l'utopie. Cependant, lorsque l'opposition avec la société n'est plus assez flagrante, un nouveau conflit se fait jour car la société réagit par rapport à l'opposition qu'elle attend des moines, et les accuse de décadence.

La rationalisation du conflit organise donc méthodiquement ce qui doit être en opposition à la société, qui attend de la part des moines cette opposition utopique. Les monastères eux-mêmes ont accepté cette rationalisation, comme en témoigne cette déclaration des supérieurs trappistes en faveur d'une ascèse sévère lors des discussions de réunification des différentes congrégations : « Réciproquement, les séculiers ont besoin de savoir que les moines s'imposent un ascétisme sans concession. Ils ne peuvent tolérer qu'ils transigent avec la Règle, au risque d'être eux-mêmes déstabilisés. »⁵²⁹ L'ascèse radicale est l'un des points fondamentaux qui opposent le monachisme à

⁵²⁷ Ludo Milis, *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Age*, Belin, 2002, p.20

⁵²⁸ J. Ségué, *Une Sociologie des sociétés imaginées ...*, p. 338

⁵²⁹ Bernard Delpal, *Le Silence des moines, Les Trappistes au XIX^{ème} siècle*, Beauchesne, Paris, 1998, p. 478

la société, cette dernière attend par conséquent qu'elle le conserve. La troisième étape du conflit monastique se situe du côté de la société qui reproche elle-même aux monastères de ne pas respecter les frontières de la systématisation du conflit. L'une des modalités de cette forme de conflit est l'intervention des monastères dans des champs d'action du monde, réservés aux laïcs ou que les laïcs veulent se réserver (par exemple l'économie), l'autre, lorsque la société demande aux monastères de conserver leur radicalité ascétique car ce sont les termes de la division des fonctions qui existent entre ces deux mondes. Ces deux formes se résument en réalité en une seule : la volonté de la part de la société que le monachisme conserve la fonction de contestation qui lui a été attribuée, qu'il la remplisse et qu'il s'y tienne.

Selon les époques, le souhait de la société que les monastères se tiennent à leur idéal utopique ne relève pas nécessairement des mêmes motivations. Pour une part, les laïcs exigeront de ceux qui se sont proclamés hors du monde, qu'ils n'interviennent pas dans leurs champs d'activité, et pour une autre, ils attendent des moines qu'ils continuent à présenter la perfection et l'ascétisme radical comme témoignage de ce que l'homme est capable de faire. Toute l'action des moines doit alors se contenir entre les termes définis du conflit, entre la compromission indésirable avec le monde et la provocation qui engendrerait un nouveau conflit incontrôlé. Entre ces deux pôles, se situe l'utopie institutionnalisée, dont la position protestataire répond aux attentes de la société.

L'institutionnalisation du conflit monastique se déroule donc parallèlement à la routinisation du charisme, mais c'est là qu'apparaît une nouvelle forme de conflit liée à cette routinisation.

b. Les trois dimensions du conflit monastique

Le conflit monastique ainsi défini se déploie dans trois champs différents que sont l'Eglise, la société et le monachisme existant.

A son fondement, le monachisme charismatique proteste contre une Eglise donnée aux puissances et plaisirs temporels, il « constitue un contre-modèle face à l'Eglise séculière, institutionnelle »⁵³⁰. Le monastère se présente comme la restauration de la société d'attente eschatologique qu'incarnait l'Eglise des origines. Car « it has been asserted that those quasi-sects, the religious orders, appeared only when the Church as a whole achieved quasi establishment in the fourth century »⁵³¹. De plus, le monachisme concurrence l'Eglise sur le salut qu'il propose, car le moine considère que le salut viendra de l'ascèse tandis que « l'Eglise épiscopale assure détenir les moyens de salut par le baptême, l'eucharistie... »⁵³². Sur fond de lutte de pouvoir, le conflit

⁵³⁰ Philippe Escolan, *Monachisme et Eglise, Le monachisme syrien du IV^{ème} au VII^{ème} siècle : un monachisme charismatique*, Beauchesne, Paris, 1999, p. 3

⁵³¹ Werner Stark, *The Sociology of Religion, A Study of Christendom*, Tome 3 : *The Universal Church*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969, p.253

⁵³² P. Escolan, id., p. 6

s'institutionnalise jusqu'à s'estomper, car l'Eglise intègre les moines dans son sein institutionnel, le meilleur moyen étant d'incorporer les moines dans la hiérarchie en les ordonnant prêtres ou les nommant évêques (saint Augustin par exemple). Le conflit deviendra quasi inexistant au cours des siècles car les moines sont reconnus par l'Eglise en tant qu'institution différente, mais pouvant néanmoins faire partie de la hiérarchie et prendre part aux discussions. En outre, les institutions monastiques, pour se définir comme telles, doivent obtenir la reconnaissance canonique du Vatican. « Il faut souligner comme extrêmement important le fait que l'ordre religieux ne peut exister que dans l'Eglise et est soumis à son approbation. »⁵³³

Aujourd'hui, de puissance opposante, les monastères deviennent alliés de l'Eglise dans un conflit plus vaste et commun face à une société en cours de déchristianisation, et où la hiérocration a disparu puisque la religion chrétienne en Europe ne détient plus de pouvoir temporel. Eglise et monastères n'ont plus de raison de s'affronter pour accéder au sommet de cette hiérocration, ni même pour s'attirer les fidèles. Ainsi, l'Eglise demande des services aux moines, dans la prise en charge de paroisses démunies de prêtre ou dans différentes activités de pastorale. Il ne s'agit pas de résoudre un conflit en intégrant les moines à l'Eglise, mais de s'allier dans les mêmes difficultés. Car parallèlement l'Eglise ne pratique quasiment plus la nomination de moines à ses postes importants. Ainsi, la France ne compte aujourd'hui qu'un seul moine-évêque qui est l'ancien abbé de Kergonan. Devant l'adversité, Eglise et monastères s'unissent donc, alors que dans la *societas christiana*, ils pouvaient s'opposer sur leur degré d'application de l'Evangile.

Le conflit avec la société ne semble pas avoir suivi la même évolution. La distance qui existait entre les premiers ascètes et la société en voie de christianisation, est sans doute équivalente à celle qui existe entre les moines actuels et la société moderne en voie de déchristianisation. En revanche, se discerne une volonté de ne pas accentuer le conflit. Le monachisme se restreint dans l'espace défini de protestation acceptable et ne souhaite pas intensifier cette opposition. Aujourd'hui, les moines occidentaux conservent leur situation de protestation, mais sans provocation, et finalement, elle devient tellement institutionnalisée qu'elle ne paraît pratiquement plus protestataire. Répondre aux demandes de la société va entrer dans ce système de non-provocation et de plausibilité. Sans doute l'histoire des derniers siècles, avec la Révolution Française, la suppression des monastères et la séparation des Eglises et de l'Etat, a réduit les possibilités acceptables d'opposition ; le seul fait d'exister dans une société sécularisée étant finalement une contestation en soi. Dans la société sécularisée actuelle, une plus grande provocation de la part des moines engendrerait un conflit plus

⁵³³ Michael Hill, *Typologie sociologique de l'ordre religieux*, *Social Compass*, 18, 1971/1, p.63

important que celui accepté, et s'apparenterait au type de conflit que l'on observe avec les intégrismes religieux.

Le conflit avec le monachisme existant qui est, selon J. Séguy, à l'origine de la fondation de tout nouvel ordre, semble aujourd'hui se décliner de manière différente. Les communautés nouvelles (Communauté de Saint Jean, les Béatitudes ou l'Emmanuel par exemple), ne se posent pas comme retour à un idéal monastique originel, mais comme une *nouvelle* forme de spiritualité monastique plus charismatique. Toutefois, sans doute la fondation-même de ces nouveaux ordres, alors qu'il y en a déjà de très nombreux, doit répondre pour une part à un désir de faire revivre⁵³⁴ une vie monastique tombée en désuétude. Sans accuser les anciennes congrégations de dérive, ces nouvelles communautés souhaitent retrouver la vitalité d'un monachisme neuf, avec l'enthousiasme du premier monachisme. Parfois, elles pourront sembler moins ascétiques que les anciennes car axées sur la joie et non pas l'austérité, mais elles contestent justement l'austérité comme valeur monastique. Il s'agit donc, plutôt que de retrouver la continuité du premier monachisme, de refonder un monachisme qui serait plus vrai, plus juste en référence directe à l'Evangile (la règle de la communauté de Saint Jean se dit issue du chapitre 17 de Jean), tout comme l'ont fait les premiers moines.

c. Le conflit actuel : un retour au monachisme charismatique ?

Le conflit monastique s'est désormais institutionnalisé, notamment avec l'Eglise puisque tous deux parlent de concert et s'allient pour agir contre la déchristianisation.

Toutefois, malgré leur collaboration avec l'Eglise, les monastères représentent une voie concurrente de pratique religieuse pour les fidèles. Les pratiquants de monastères choisissent la messe de l'abbaye précisément parce qu'ils la préfèrent à celle de l'église paroissiale. De plus, la société tend à attribuer à l'Eglise un rôle moralisateur de dictée des conduites à suivre selon le dogme (par exemple, pour la sexualité), tandis que les moines, eux, se contenteraient d'accueillir largement sans asséner d'enseignements destinés à convertir. Dans la société sécularisée, les moines sont forts de leur charisme face à une Eglise dogmatique.

En outre, les monastères se présentent comme étant en dehors de la société et de ses enjeux de pouvoir, ce qui peut donner l'impression de leur totale indépendance vis-à-vis de ces deux institutions. En réalité, ce n'est pas tout à fait exact car des monastères féminins demeurent souvent

⁵³⁴ *Revival* comme le dit Séguy, p. 338

sous l'autorité de l'évêque du fait de leur ancien statut de protégé de l'Eglise⁵³⁵, et les moines sont assujettis aux cotisations sociales. Toutefois, rares étant ceux qui connaissent la réalité temporelle des monastères, ces derniers conservent leur réputation d'un hors-monde indépendant de tout. Ils sont donc réellement de l'ordre de l'autre, de l'extra-ordinaire, et cette image de moine venant d'un autre temps ne fait que confirmer cette position différente.

L'indépendance des monastères, leur position affirmée comme différente ne s'apparente-t-elle pas finalement à un retour à un monachisme charismatique⁵³⁶ ? En effet, « dès que l'union extatique ou contemplative avec Dieu cesse d'être un état qui ne peut être atteint que par quelques individus possédant des dons charismatiques ou touchés par la grâce, pour devenir le but de personnes nombreuses » nous quittons la sphère du monachisme charismatique. Or, n'est-ce pas justement le processus inverse auquel on assiste aujourd'hui ?

La vocation monastique est à nouveau devenue un état réservé à un petit nombre d'individus ayant des critères bien spécifiques. Non seulement ils sont de moins en moins nombreux à se présenter aux portes des monastères, mais l'« examen » d'entrée est de plus en plus difficile⁵³⁷. Dans les siècles antérieures, les vocations étaient dues en grande partie à des critères sociaux (pour les héritages, filles non mariées...), dès après le XII^{ème} siècle, P. Schmitz note que « les vocations ne naissent plus sous le souffle de la grâce. Le recrutement est vicié à son origine même. Les familles nobles se font réserver les places vacantes d'un monastère pour leurs fils, qui s'y trouvent une carrière toute faite. »⁵³⁸ Or, le recrutement actuel est essentiellement fondé sur des critères purement religieux. Céline Béraud remarque la même évolution chez les prêtres, « à un moment où la vocation ministérielle est devenue statistiquement rarissime, celle-ci s'impose forcément comme un choix individuel assumé et non comme le fruit d'une pression sociale »⁵³⁹. Les moines seront donc bien ces individus « touchés par la grâce », propriétaires d'un charisme religieux. En outre, moins les moines sont nombreux, plus ils sont considérés comme des virtuoses, et plus leur ascèse semble difficile, inaccessible, en contradiction avec la société ambiante. On peut donc dire que le monachisme de la société sécularisée reprend une dimension charismatique, se « recharismatise ».

⁵³⁵ Nicolas Huyghebaert, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI^{ème} et XII^{ème} siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, in *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Società editrice Vita e Pensiero, Milano, 1968, p.350

⁵³⁶ Charismatique au sens de Max Weber, et non pas des nouvelles communautés charismatiques qui placent l'émotion au centre de leurs pratiques religieuses. Il est cependant à signaler la coïncidence de ces deux acceptions du terme, car ces communautés dites nouvelles naissent dans la recharismation du monachisme.

⁵³⁷ Vu le nombre de plus en plus important de moines quittant leur état, les maîtres des novices prennent de plus en plus de précautions avant d'accepter un jeune à la profession solennelle.

⁵³⁸ Philibert Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, Editions de Maredsous, tome III, p.5

⁵³⁹ Céline Béraud, *Le Métier de prêtre*, Paris, Editions de l'atelier, 2006, p.27

Finalement, l'évolution du conflit monastique par rapport à la société et à l'Eglise permet de distinguer trois grands types d'être-dans-la-société du monachisme qui correspondent à trois périodes idéales-typiques : le *monachisme charismatique à son stade contestataire non institutionnalisé*, le *monachisme socialement institutionnalisé* et le *monachisme charismatique institutionnalisé*.

La première période est celle des débuts du monachisme où les moines sont des êtres particuliers, hors de toute catégorie sociale, qui choisissent de quitter la société et tout ce qu'elle implique pour la contester. Ils ne demandent pas de reconnaissance de la part de la société. Dans ce cas, la désinvestiture sociale est à son stade le plus élevé, ainsi que la réinvestiture religieuse qui est son pendant logique, le moine est un saint, son prestige ne dépend d'aucune institution mais de sa « nature personnelle et de son caractère »⁵⁴⁰.

Dans la seconde période, le monachisme atteint un stade tellement institutionnalisé qu'il devient une part de l'organisation de la société, en tant que sortie du monde, mais théorique, puisque cette hors-société est elle-même institutionnalisée par la société. Dans ce cadre, les entrées en religion peuvent n'avoir qu'un but social, de soustraire des enfants à l'héritage familial ou d'assurer une situation à une fille non mariée.

Enfin, la dernière période est celle du monachisme charismatique institutionnalisé qui, réservé à une minorité d'élus, ne s'intègre pas dans la division sociale du travail mais qui est néanmoins institutionnalisé comme lieu contestataire charismatique. La situation actuelle correspond à ces critères, mais sa première apparition date du moment à partir duquel le monachisme charismatique des origines a été reconnu par la société, et que le processus d'institutionnalisation s'est amorcé. Il ne s'agit bien sûr que d'une construction idéal-typique qui laisse la place à de multiples autres modèles intermédiaires.

Le monachisme actuel se situe donc dans une configuration que l'on peut qualifier de charismatique institutionnalisée, mais contrairement à la période du monachisme charismatique originel, les moines ne semblent pas le vivre réellement de cette manière, ce qui corroborerait l'idée d'institutionnalisation. Par définition, le statut charismatique sort l'individu du lot commun, car il est porteur d'une aura extraordinaire. « L'éthique de salut se détache de la quotidienneté et le virtuose se sépare de l'homme ordinaire. »⁵⁴¹ Or, les moines actuels nient cette dimension, malgré sa confirmation par le statut de la vocation religieuse. En effet, les moines insistent sur le fait qu'ils seraient « comme tout le monde », qu'ils travaillent « comme tout le monde ». J'ai relevé dans les

⁵⁴⁰ Joachim Wach, *Sociology of religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1944, p 358

⁵⁴¹ Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde, Philosophie de Max Weber*, NRF Essais, Gallimard, 1996, p.160

entretiens pas moins de douze occurrences de l'expression « comme tout le monde » dans le sens d'une volonté de réduire la distance entre les moines et le reste de la société. Par exemple, l'hôtelier de Tamié déclare :

« Ils voient que c'est tout simple, qu'on est des hommes comme tout le monde, qu'on est heureux, ils s'attendaient à voir des hommes qui parlent pas comme ça, non. Une fois qu'ils ont compris qu'on est des hommes comme tout le monde, qu'on n'est pas pires ni mieux. »

Pourtant, le statut des moines relève au contraire de l'extraordinaire : « Una delle qualità essenziali del sacro, come viene affrontato nell' "esperienza religiosa", è l'altro, che si manifesta come qualcosa di *totaliter altro* rispetto alla vita umana normale, profana. »⁵⁴² Ce « totalement autre » qu'on retrouve dans la définition par Desroche de l'utopie, se pose comme l'opposé même du « comme tout le monde ». Or, l'économe de la même abbaye déclare qu'« ils ont les mêmes besoins que tout le monde ». L'hôtelier de la Pierre-qui-Vire a aussi pour préoccupation que les hôtes qui viennent « découvrent qu'[ils sont] comme tout le monde. » Une volonté de réduire la distance entre l'individu de la société et l'individu utopique se développe donc dans le monachisme actuel. En Italie en revanche, certains moines ont au contraire affirmé que « ce n'est pas pour tout le monde, la vie monastique ». Cette différence semble dénoter l'écart plus profond qui existe entre la société et les moines français, qui souhaitent par conséquent le combler. Si les moines italiens ne ressentent pas le besoin de réduire la distance moine-société, c'est sans doute parce qu'elle est suffisamment peu importante pour que l'exigence de plausibilité ne soit pas remise en question. Cependant, la situation française montre un recul de la plausibilité charismatique religieuse dans la société sécularisée malgré l'attrait renouvelé pour les monastères. « Questo rinnovato interesse deve fare i conti con la distanza reale che separa l'universo religioso dalla vita quotidiana laica: la figura del religioso non è più *comprensibile* nelle sue motivazioni ultime. »⁵⁴³ Alors que les moines gagnent en charisme du fait de leur moindre compréhension par la société, ils ressentent le désir de le rabaisser. C'est donc une crise du charisme religieux qui prend pied dans la société. Non pas que les figures religieuses ne soient plus considérées comme charismatiques, l'abbé Pierre, sœur Emmanuelle et mère Teresa le prouvent bien, mais leur charisme n'est pas uniquement religieux, il a été engendré principalement par leurs actions humanitaires ou sociales. Il en est de même pour les moines qui sont théoriquement porteurs d'un charisme religieux. Mais celui que leur reconnaît la société n'est pas purement religieux, il se croise avec d'autres éléments présents notamment dans les produits monastiques. Selon M. Weber, le charisme, est « la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains

⁵⁴² Peter Berger, *La Sacra Volta, Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco Edizioni, 1969, p.101

⁵⁴³ S. Abbruzzese, *La Vita Religiosa...*, 1995, p.13

ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels, ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence, considéré comme un « chef » »⁵⁴⁴. La qualité extraordinaire de certaines personnes est reconnue, mais le pur charisme religieux comme envoyé de Dieu, n'est plus plausible dans la société sécularisée.

Si les moines ne se présentent pas comme charismatiques, se posent-ils en opposition explicite vis-à-vis de la société ? Un moine de la Pierre-qui-Vire reconnaît en effet être « en contestation de certains modes de vie de la société », cependant cette protestation ne se veut pas radicale :

« On prend une certaine distance pas un rejet. Pas de mépris il n'y a pas de mépris du monde il n'y a pas de mépris de la ville. Pas de condamnation, on ne condamne pas. Mais c'est vrai qu'on conteste un mode de vie. On prend de la distance, on prend du recul. C'est notre liberté qui fait qu'on préfère ça, dans la mesure où on n'est pas persécuté (rire) ! Quoi nous reprocher ? » (Fr. Etienne)

Ces propos semblent témoigner en outre d'un doute sur la légitimité des moines à critiquer la société. L'institutionnalisation du conflit a posé des cadres qui ne permettent plus aux moines de s'opposer radicalement contre l'ordre existant, leur contestation doit être personnelle et silencieuse. Même, les moines ne conçoivent pas leur choix de la vie monastique comme un choix « contre », contre l'ordre social notamment, mais « pour », pour la vie avec Dieu. Ainsi, un moine de la même abbaye déclare : « Je n'entre pas au monastère contre la société qui m'environne. »

Le monachisme ne se constitue donc pas comme forme de conflit explicite contre l'ordre existant, en effet les moines ne s'expriment pas ouvertement pour donner leur avis. Le conflit demeure implicite, par les seules actions et engagements des moines. Finalement, le lieu le plus prégnant d'expression du conflit monastique contre l'ordre existant se fera dans le champ de l'économie. D'une part, parce que c'est l'endroit où les moines pourront s'exprimer face au monde, sans être dans la position de prédicateur religieux, et d'autre part, parce que le conflit prendra d'autres formes que politique ou sociale, qui seront acceptées dans le cadre de la contestation institutionnalisée.

d. L'économie au cœur du conflit monastique

Principale fenêtre ouverte du monachisme sur la société, et point sensible de contradiction interne, la sphère économique pourra être le lieu d'une critique explicite de l'ordre existant. L'économie des monastères a toujours été l'un des éléments centraux du conflit monastique, dans ses trois dimensions. Elle permet en outre d'appréhender son degré d'institutionnalisation.

Le premier monachisme charismatique avait mis au cœur de ses fondements le détachement des biens, mais très vite, comme le souligne Weber, l'organisation ascétique a permis la réussite économique. Cette pauvreté originelle sera sans cesse mise à mal, puis rappelée par la fondation

⁵⁴⁴ M. Weber, ES., tome 1, p. 320

d'un nouvel ordre plus rigoriste quant à la possession des biens matériels. La création de Cîteaux par exemple, se fait dans un retour à la réelle pauvreté et au travail manuel, abandonnés peu à peu par les bénédictins. Ce retour à une situation antérieure considérée comme plus pure a donc une composante économique importante. Cependant, « à la fin du XII^{ème} siècle, les cisterciens tomberont dans les abus qu'ils reprochaient aux bénédictins un siècle plus tôt »⁵⁴⁵. L'histoire monastique apparaît en effet comme une spirale d'allers et retours, entre une stricte observance, accompagnée de pauvreté et l'éloignement de la règle liée à la richesse.

L'économie se situe donc au cœur du conflit monastique qui se traduit alors en termes de concurrence. Au cours leur histoire, les moines se sont trouvés en concurrence avec l'économie du monde lorsqu'ils s'engageaient dans des activités non plus utopiques, autres, mais identiques à celles exercées par les entrepreneurs laïcs. Les moines entrent alors en conflit avec la bourgeoisie, car « ses intérêts matériels directs l'opposaient surtout aux métiers monastiques, tout le reste était secondaire »⁵⁴⁶. De plus, « la concurrence [était] souvent massive entre le travail industriel des monastères et les métiers artisanaux [...] c'est pourquoi l'activité industrielle des monastères en était venue à représenter, juste avant la Réforme, un des principaux griefs économiques de la petite-bourgeoisie »⁵⁴⁷. Ceci équivaut à une atteinte à l'organisation rationnelle du conflit et témoigne de l'importance de cette organisation. Ceux qui contestent l'ordre social dans sa totalité doivent s'y tenir, toute incursion dans le monde étant interprétée comme un nouveau conflit illégitime. On assiste à un type de division fonctionnelle entre ceux qui sont intégrés dans le monde et ceux qui le contestent.

L'économie est encore aujourd'hui, et en toute actualité, au cœur des revendications d'ascétisme de la part de la société à l'encontre des moines. Par exemple, cette déclaration d'un hôte - de surcroît non-croyant - d'une hôtellerie monastique en France illustre la volonté de la société de voir les moines demeurer dans le cadre institutionnalisé du conflit :

« La troisième étape, c'est encore le cas ici, c'est de vendre des choses qu'ils ne produisent pas du tout. C'est-à-dire, entre guillemets, des produits dérivés. Le disque, le livre, bon, voilà. Et, pourquoi pas ? Mais il ne faudrait pas que le moine se mette à vendre des voitures ! (Rires) Pour résumer, tant qu'on a des livres ou des musiques religieuses, des musiques sacrées, des livres sur la religion, la spiritualité, très bien. La dérive, ce serait de vendre des produits qui n'ont rien à voir avec la religion, ça, ce saurait inquiétant. Ce serait dommage, on en ferait des commerçants ; avec tout ce que ça a de péjoratif, du mot commerçant, on commence par faire du commerce parce qu'il faut faire du commerce, puis on fait de la publicité, puis on fait certaines choses parce que c'est le commerce qui le dicte. Ça il ne faudrait pas. » (Jean-Baptiste, policier, retraitant à la Pierre-qui-Vire)

⁵⁴⁵ P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, p. 266

⁵⁴⁶ M. Weber, SR, p. 305

⁵⁴⁷ M. Weber, id, p. 285

Bien que non-croyant, ce retraitant pense pouvoir dire ce que les moines peuvent faire ou non dans la sphère économique, sans doute au nom de représentations diffuses qu'il aurait de la vie monastique idéale. Ces propos révèlent l'attente de la société de voir les moines réellement différents, ascétiques, et surtout en dehors des circuits modernes de l'économie. Il leur est donc reconnu un rôle d'opposition utopique, comme faisant partie d'une division du travail social.

En creusant les propos des moines, l'on s'aperçoit que perdure un conflit inter-monastères latent au sujet de l'économie. Quelques critiques ou mises en lumière d'options différentes témoignent d'une diversité de positions concernant les degrés d'engagement dans l'économie, d'implication directe des moines dans le travail et de participation à l'économie du monde. L'usage des ressorts de la finance est souvent au cœur de ces critiques envers des monastères qui miseraient une grande part de leurs revenus sur les contingences de l'économie financière. Demeure aussi le même conflit qu'à l'époque de saint Bernard entre travail manuel et travail intellectuel, car certains monastères critiquent ceux qui laissent les laïcs gérer leurs entreprises pendant qu'ils se consacrent au travail intellectuel. Ces conflits silencieux valident la persistance de sensibilités différentes au sein du monachisme contemporain, malgré une tendance à l'unification à laquelle œuvre notamment l'association Monastic. Le désir de parler d'une seule voix participe de la recherche d'une meilleure visibilité et surtout d'une plausibilité par la cohérence du message de l'utopie et de sa réalisation.

2. SITUATION JURIDIQUE ET SOCIALE DU MOINE : PEUT-ON PARLER DE DÉSINVESTITURE SOCIALE ?

La définition exogène du moine par la société, d'un point de vue juridique notamment, détermine certains aspects de la vie monastique qui sont propres à une époque et une société donnée.

a. Le statut juridique du moine et des congrégations

Dans la société moderne, quelles que soient les particularités qui peuvent intervenir par la suite, le moine est d'abord un individu, un citoyen qui a les mêmes droits et devoirs que les autres. Les vœux ne suppriment plus la définition sociale de l'individu qui, par exemple, ne renonce plus à ses droits d'héritage. Cependant, selon le pays, les moines font l'objet de traitements aménagés, notamment pour les cotisations sociales ou la fiscalité. D'une certaine manière, la laïcité de l'Etat permet une plus grande liberté de la vie religieuse. Les vœux ne viennent pas interférer avec le statut d'individu défini par la société, ils s'y ajoutent, comme choix personnel. « La posizione del

religioso nell'ordinamento della Chiesa, tuttavia, indipendentemente della sua qualificazione tecnica, non è, in sé, direttamente rilevante nell'ordinamento dello Stato: in particolare – secondo la costante interpretazione della dottrina e della giurisprudenza confermata recentemente anche della Corte costituzionale, i voti di obbedienza, povertà e carità professati dal religioso non hanno alcun influenza sulla capacità civile. »⁵⁴⁸

Plus que la personne du religieux lui-même, la législation s'attache à définir le groupement que constitue la communauté. Le cas français présente quelques particularités dans la reconnaissance légale desdites congrégations. L'histoire mouvementée de celles-ci et de l'Etat français marque un tournant important avec la loi de 1901. Loi cependant beaucoup plus sévère pour les congrégations que pour les associations, car elle prévoit des sanctions pénales strictes pour les communautés non reconnues. Ce processus aboutit en 1970 - après un assouplissement en 1942 - à une relance des démarches de reconnaissance légale avec la possibilité ouverte à toute congrégation, non pas seulement catholiques mais aussi orthodoxes ou bouddhiques. Ainsi, en 1999, on compte en France 603 congrégations autorisées et légalement reconnues. Mais quelles différences entraînent pour les communautés le fait d'être reconnues ou non ? Selon la Fondation des Monastères, la reconnaissance légale « est la seule possibilité juridique offerte qui a ses contraintes, certes, mais qui ouvre un champ d'avantages nettement élargi depuis une vingtaine d'années et permet désormais aux congrégations de se créer et de vivre dans un environnement apaisé »⁵⁴⁹. Bien qu'il n'y ait pas de définition des congrégations en droit français, il existe cependant des indices qui permettent de les reconnaître dont notamment « l'engagement et les activités des membres inspirés par la foi religieuse »⁵⁵⁰. Au fondement de cette reconnaissance se trouve le principe de la liberté de gestion des congrégations, ce qui rejoint le droit canonique ; toutefois la congrégation, par sa reconnaissance légale, se trouve sous la tutelle de l'Etat, et devra donc, dans certains cas, s'assurer de l'autorisation préfectorale, comme par exemple pour l'acceptation d'une donation ou les opérations immobilières. En revanche en Italie, les congrégations ne sont pas sous la tutelle étatique mais sous celle de l'Eglise : « la gestione ordinaria e straordinaria dei beni appartenenti a qualsiasi istituto ecclesiastico od associazione religiosa, ha luogo sotto la vigilanza ed il controllo della competente autorità della Chiesa, escluso ogni intervento da parte dello Stato italiano, e senza obbligo di assoggettare a conversione i beni immobili (Concordato, art. 30). »⁵⁵¹ D'un point de vue sociologique, et comme la Fondation des Monastères le recense parmi les inconvénients qui y sont liés, la reconnaissance légale « déroge à la séparation évangélique du spirituel et du temporel »⁵⁵²,

⁵⁴⁸ Raffaele Botta, *Il Lavoro dei religiosi*, Padova, Editrice Antonio Milani, 1984, p.43

⁵⁴⁹ *La Reconnaissance légale des congrégations religieuses*, Fondation des Monastères, mars 2000, p.7

⁵⁵⁰ Réponse au ministre de l'Intérieur, 16 avril 1987, J.O. Sénat, p. 591

⁵⁵¹ Giuseppe Ferroglio, *La Condizione giuridica degli ordini religiosi*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1931, p.392

⁵⁵² *La Reconnaissance légale des congrégations religieuses*, p.23

c'est-à-dire qu'elle s'oppose à l'extramondanité des monastères et à la désinvestiture sociale recherchée par les membres de la communauté. C'est en effet cette dimension qui oriente le choix de la non reconnaissance selon la prieure de la seule communauté étudiée non reconnue :

« On préfère ne pas être reconnues, parce qu'on a une situation un peu particulière du fait qu'on soit un monastère classé. On a eu une permission, parce que normalement on devrait ouvrir pour les journées du patrimoine. On veut rester un petit peu discrètes, voyez vous. »

Cette volonté de discrétion peut être identifiée comme un désir d'extramondanité préservée. En ce sens, le cas italien, qui met les congrégations sous la tutelle de l'Eglise conserve beaucoup plus leur caractère extramondain. La situation française est héritée d'une volonté de contrôle des congrégations, pour que celles-ci ne puissent plus constituer un contre-pouvoir tant politique qu'économique comme par le passé. Le droit italien de 1985 différencie en outre ses applications selon le type d'ordre, contemplatif ou apostolique notamment. Un statut particulier est même accordé aux ordres mendiants. Toutefois, hormis ces inconvénients d'ordre théorique, par rapport à la constitution spirituelle des communautés, la reconnaissance légale apporte aussi des avantages pratiques dans un régime qui ne reconnaît pas de fait le statut de communauté religieuse. En effet, reconnues légalement, les congrégations acquièrent ce que l'on appelle « la grande personnalité » et « des prérogatives comparables à celles des associations d'utilité publique »⁵⁵³, notamment dans la capacité de recevoir des donations et des legs et de délivrer des reçus fiscaux pour les dons manuels. Elles sont de plus directement propriétaires de leurs biens, contrairement aux communautés non reconnues qui doivent utiliser des associations paravents, elles-mêmes définies civilement. D'un point de vue économique, la communauté reconnue pourra aussi en cas de déficit d'une activité, y reporter les bénéfices d'une autre activité pour éviter les déséquilibres financiers. De ce fait, pour la Fondation, « la reconnaissance légale est le régime normal des congrégations en France. Elle leur assure une lisibilité et procure une authentique validité à leurs actes »⁵⁵⁴. Contrairement au concordat italien qui assure la reconnaissance de toute congrégation, l'Etat français se constitue juge de les reconnaître. « Le décret de reconnaissance est pris par le Premier ministre sur le rapport du ministre de l'Intérieur et conformément à l'avis du Conseil d'Etat. »⁵⁵⁵ La communauté non reconnue citée plus haut doit donc pour les donations, legs ou reçus fiscaux passer par la Fondation des Monastères, elle-même reconnue d'utilité publique et donc apte à effectuer ces transactions. En France, les congrégations font donc l'objet d'un statut particulier dans le cadre de la législation des associations, mais qui, à l'origine au moins, relevait plus d'un désir de contrôle que d'aide pour leur inscription dans la société civile. La transparence vis-à-vis de

⁵⁵³ *La Reconnaissance légale des congrégations religieuses*, p.21

⁵⁵⁴ *Id.*, p.21

⁵⁵⁵ *Id.*, p.13

l'autorité civile requise pour les congrégations reconnues (état des dépenses et recettes, liste des membres, etc.) réduit le statut extramondain des monastères. Toutefois, c'est sans doute parce que cette transparence est demandée par l'Etat en France et non pas en Italie, qu'il m'a été possible d'obtenir des chiffres sur l'économie des communautés dans ce premier pays et non pas dans le second.

Enfin, il est bon de rappeler que la non-reconnaissance des vœux religieux par l'Etat laïc entraîne que les incapacités contractées par le moine dans la vie religieuse ne constituent pas des obstacles dans la vie civile : « le incapacità previste dal diritto canonico, derivanti dai voti di castità e di povertà, sin dall'entrata in vigore del codice civile del 1865 [...] non sono rilevanti nel diritto dello Stato. Il religioso professo di voti pubblici perpetui – e de pari l'ordinato *in sacris* – può celebrare matrimonio civile, riconoscere figli naturali, acquistare beni a titolo gratuito o titolo oneroso, ecc. in modo del tutto valido per il diritto civile. »⁵⁵⁶ Le statut juridique du moine, selon le droit canonique, ne se superpose donc pas parfaitement à son statut selon le code civil, toutefois, le droit italien requiert que les décisions des autorités religieuses soient « intesi armonia con i diritti costituzionalmente garantiti ai cittadini italiani »⁵⁵⁷.

b. Moine au XXI^{ème} siècle : quelle reconnaissance sociale ?

La société sécularisée de la modernité religieuse est loin de reproduire la division par ordre de la *societas christiana*. Les moines sont-ils par conséquent exclus de toute reconnaissance sociale ?

Il s'agit d'abord de savoir si être moine est considéré à présent comme une profession ou une réelle sortie du monde. Une enquête du Service National des Vocations⁵⁵⁸ portant sur les activités des moines et séminaristes avant leur entrée en religion apporte quelques éléments de réponse. En effet, 73% des novices ont exercé une profession avant d'entrer au monastère, contre 53% des séminaristes, l'écart est significatif. Cela semble s'expliquer pour une part par la différence d'âge moyen entre les séminaristes, 28 ans, et les novices, 33 ans. Mais cette réponse ne fait que repousser la question car elle n'explique pas pourquoi ils entrent plus tard. Une divergence significative existe aussi pour le niveau de diplôme, car si la même proportion possède au moins le baccalauréat (85%), 45% des séminaristes ont un diplôme supérieur ou égal à bac plus trois contre 62% des novices, avec un âge moyen d'arrêt des études à 21,6 ans pour les séminaristes et 22,5 ans pour les novices. Hors considérations de classes sociales d'origine ou de capacités scolaires (puisque parallèlement 16% des séminaristes ont fait une grande école contre 10% des novices), il semble que les novices soient plus poussés à faire ou finir des études que les séminaristes. Sans

⁵⁵⁶ Francesco Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli Editore, Bologna, 2000, p.393-394

⁵⁵⁷ Finocchiaro, id., p. 384

⁵⁵⁸ Service National des Vocations, Enquête sur les novices hommes et femmes en France au 1^{er} janvier 2004, et Enquête sur les séminaristes en première année de formation en France au 15 novembre 2004

doute parce que le séminaire est vu comme une école pour devenir prêtre, école qui donne un métier, ce qui ne serait pas le cas du noviciat, d'où l'utilité de faire des études avant l'entrée au monastère. Il s'ensuit donc que l'état de prêtre est considéré encore comme une profession dans le cadre de la société et de sa division du travail, contrairement à celui de moine qui équivaut bien à une sortie de la société. Être moine n'exclut pas l'utilité des études dans le monde à cause de l'exigence de subvenir aux besoins de la communauté, les compétences acquises seront mises à profit dans les ateliers.

Concernant la place dans la hiérarchie sociale, la même dissemblance entre les prêtres et les moines se retrouve. Un jeune séminariste me disait que sur sa promotion de neuf, pour seulement un ou deux le statut de prêtre serait une promotion sociale, pour les autres, ce serait une baisse par rapport à la classe sociale d'origine. Ces propos témoignent d'une perte de considération sociale du prêtre dans une société sécularisée. Parallèlement, ces considérations n'existent pas chez les moines qui, venus de milieux sociaux divers, se considèrent dans la communauté comme égaux, dans l'utopie d'une société égalitaire. Les moines sont réellement désinvestis socialement, à tel point que, ne faisant plus partie de la société, ils n'ont plus de statut dans la hiérarchie sociale. Le monachisme fait cependant l'objet d'une institutionnalisation comme le prouve la catégorie « clergé régulier » recensée par l'INSEE dans la classification des professions et catégories sociales, au numéro 441b. En-dehors des autres, elle ne fait pas l'objet d'un classement hiérarchique.

Ainsi, dans le cadre d'un monachisme charismatique institutionnalisé, le statut de moine n'est pas considéré comme une profession, contrairement au statut de prêtre, et il ne correspond pas à un statut social. La désinvestiture sociale du moine est donc effective, et paradoxalement, plus complète que dans le cadre d'une société religieuse.

Un autre indicateur de la place des moines dans la société est donné par les motifs d'entrée en religion. Selon la place du monachisme dans la société, ces motifs seront différents. Dans le monachisme charismatique, l'attrance pour la difficulté compte parmi les premières motivations. Plus le monachisme est ascétique par rapport à la norme sociale, plus l'ascète paraîtra « touché par la grâce ». En revanche, dans le monachisme socialement institutionnalisé, le statut social, ou même le confort, la sécurité peuvent constituer des motifs de prise d'habit. Aujourd'hui, cette situation se vérifie en France puisque les ordres sévères attirent paradoxalement plus que les ordres ouverts, ce qui confirme la logique charismatique actuelle de recherche de l'absolu.

c. La désinvestissement dans la société moderne

Les modèles de positionnement du monachisme par rapport à la société permettent d'étudier les degrés de désinvestissement des moines rendus possibles par une société donnée. Ainsi, dans le monachisme charismatique à son stade contestataire non institutionnalisé, le statut du moine consiste justement dans le fait de ne pas avoir de statut social ; il est tout entier homme religieux, réinvesti religieusement et totalement désinvesti socialement. Il vit dans le désert, hors des formes de socialisation, si ce n'est la compagnie d'autres moines. La considération sociale dont il fait l'objet ne provient que de son charisme, de sa « sainteté » reconnue. Il ne fait donc pas partie d'une hiérarchie sociale, mais bien de ce que Weber appelle une hiérocrairie, hiérarchie fondée sur des critères religieux.

La seconde forme d'intégration sociale du monachisme est le monachisme socialement institutionnalisé où le moine fait totalement partie de la division du travail social. Dans ce cas, c'est la société elle-même qui est divisée entre clercs et laïcs même si cette division est religieusement fondée. Il ne s'agit pas, comme dans la période précédente d'une ligne de partage entre ceux qui font partie de la société et ceux qui volontairement s'en éloignent, mais d'un clivage à l'intérieur-même de la société entre religieux et non religieux. Les clercs font toujours partie intégrante de la société, ce qui peut apparaître comme une moindre désinvestissement. Pour une part, les moines sont véritablement religieux parce que la société postule la possibilité de l'être sans plus appartenir aux autres catégories sociales. Mais la catégorie de religieux devient une catégorie sociale en elle-même, tout en reflétant les origines sociales de ses membres. Considérant d'une part le prestige d'un consacré dans la *societas christiana* et leur origine sociale, il en résulte une place élevée des religieux dans la hiérarchie sociale.

Enfin, dans le monachisme charismatique institutionnalisé, autrement dit, le monachisme actuel, les moines ne font plus partie de la division du travail social et en ce sens, se trouvent plus désinvestis socialement. La société n'exige pas - explicitement au moins - de fonction de la part des moines, elle ne leur impose aucun rôle contrairement, par exemple, à Charlemagne qui voulaient « que les monastères soient non seulement des centres d'exploitation agricole, des asiles pieux où l'on prie pour l'Empire, mais aussi des centres d'études, des foyers de science »⁵⁵⁹. Les moines renoncent donc bien, comme selon la définition de S. Abbruzzese, à « tous les statuts sociaux ». Parallèlement à cette plus grande liberté par rapport à la société, les moines y sont aussi plus intégrés par le biais des nouveaux statuts accordés aux individus dans les Etats modernes et démocratiques. L'individu est un citoyen, dont le devoir est de voter, ce à quoi les moines ne pourront se soustraire. Le vote est en effet désigné comme « la part raisonnable relative à la vie de

⁵⁵⁹ Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, p.219

la cité »⁵⁶⁰. Cette sortie du monde n'est pas une décharge totale des responsabilités civiques, celles-ci seront désormais assumées en tant que moine et non plus simplement en tant qu'individu de la société⁵⁶¹.

Dans l'Etat moderne, l'individu est recensé, par un numéro de Sécurité Sociale ou un *codice fiscale* qui l'enregistre dans la société et lui confère son statut d'individu. Cette identification sociale acquise avant l'entrée en religion ne peut être abolie. Seule la mort peut effacer une personne des listes de la Sécurité Sociale, contrairement aux siècles précédant la Révolution où les moines accédaient par leurs vœux à une « mort civile » qui les faisait aussi renoncer à tous leurs droits et tous leurs biens. A cette époque, « professare un voto solenne implica la « morte giuridica » di chi lo ha emesso : implica la rinuncia alla capacità giuridica di possedere dei beni, di sposarsi...e la prospettiva di diventare apostata o fuggitivo qualora abbandoni l'ordine »⁵⁶². Les moines renonçaient aussi à leur part d'héritage⁵⁶³, alors qu'ils la reçoivent aujourd'hui. Il est donc désormais un individu social qui ne peut supprimer cette identité. Même le changement de nom n'est valable qu'à l'intérieur de la vie religieuse, il n'apparaît sur aucun document administratif ainsi qu'on peut le constater sur des documents fondant les sociétés économiques des moines. Finalement, la société laïque qui ne reconnaît pas l'état religieux comme un état en soi, extérieur aux autres caractéristiques citoyennes, contribue à une plus grande désinvestissement sociale du moine. Mais parallèlement, l'Etat moderne réinsère le religieux plus profondément dans la société en l'assimilant au statut social et citoyen commun. Pour Thomas Merton, « le moine est “ hors du monde ” dans la mesure où il est libéré des exigences normales de la vie “ dans le monde ” »⁵⁶⁴. Or ces exigences dont il est libéré sont moindres à partir du moment où le moine vote et paie des cotisations. Dans quelle mesure le moine moderne est-il encore « hors du monde » ?

3. EXTRAMONDANITÉ ET MODES DE PRÉSENCE AU MONDE

Hors du monde par définition, les moines y sont cependant présents sous diverses formes. Ce niveau de présence dépend d'abord de la spiritualité de l'ordre et de la clôture, mais il existe aussi de notables différences entre les pays européens. L'intensité de la présence monastique dans une société se reflètera dans l'image qu'elle se forgera des moines.

⁵⁶⁰ « Un moine bénédictin », *Le Mystère monastique*, Desclée De Brouwer, Paris, 1977, p.50

⁵⁶¹ Une étude intéressante pourrait être menée sur le vote et la vie monastique. Les moines votent-ils souvent ? Différemment ou pareillement qu'avant leur entrée en religion ? Leurs idées politiques sont-elles justifiées religieusement, utopiquement ?

⁵⁶² E. Sastre Santos, *La Vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano, Ancora, 1997, p.443

⁵⁶³ D'où le motif d'entrée en religion pour ne pas diviser les patrimoines.

⁵⁶⁴ Thomas Merton, *Le Retour au silence*, Desclée de Brouwer, 1975, trad. Marie Tardié, p.119

a. La clôture monastique comme coupure du monde

Le premier élément qui détermine le mode de présence au monde des moines est la séparation du monde symbolisée et matérialisée par la clôture. Son étymologie, *claustrum* en latin, a donné les deux mots de cloître et clôture. Il désigne tout ce qui sert à enfermer, de la clôture ou frontière, jusqu'à la prison, en passant par le verrou. La vie monastique serait alors caractérisée par cet enfermement. En effet, l'article « clôture » du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* débute ainsi : « Il n'y a pas, on peut le dire, de vie monastique sans clôture. » Plus précisément, la notion de clôture s'est construite au cours des siècles puisque le monachisme du désert, du fait de sa situation, n'en avait pas besoin. Introduite par les règles monastiques de Césaire et Benoît, la clôture ne fait l'objet d'une loi universelle qu'en 1298 avec une bulle du pape Boniface VIII au nom évocateur de *Periculoso*. La clôture semble alors instaurée pour répondre à un danger pouvant affecter les monastères. Dans cette bulle, Boniface VIII souligne deux points importants : l'interdiction à toutes les moniales de sortir de leur monastère sauf en cas de maladie contagieuse, qu'on appellera la clôture active, et la limitation rigoureuse de l'entrée des personnes séculières dans un monastère, désignée par l'expression de clôture passive. Les moniales doivent non seulement ne pas voir le monde mais aussi, ne pas en être vues. En effet, le code de droit canon de 602 réclamait déjà que la clôture matérielle soit disposée de telle façon que les moniales ne soient pas vues de l'extérieur. Cette forme de clôture est directement issue de l'image de la femme développée par l'Eglise à cette époque comme responsable du péché originel, tentatrice et tentée.

La clôture garde dans l'imaginaire social, notamment par le biais de la littérature, une dimension d'emprisonnement, d'infranchissable dans un sens ou dans l'autre. Certes, ne circule plus l'adage « *maritus aut murus* »⁵⁶⁵ et les jeunes filles ne risquent plus d'être envoyées au couvent comme punition de leurs parents, mais cette idée de prison et de pénitence demeure malgré tout dans la société. La preuve en est donnée par cet exemple de l'abbaye de Kergonan où, effectivement la grille a conservé sa dimension la plus stricte :

« Très souvent la question bateau et qui m'agaçait et maintenant qui ne m'agace plus parce que j'y suis blindée : « Ah ma sœur, mais vous devez être contente d'être là [au magasin], alors que les autres peuvent pas sortir ! » Alors souvent je leur réponds « Je préférerais être de l'autre côté ! » Alors ça, ça les fait virevolter, et du coup, on est obligé de parler un peu plus. » (Mère Cécile)

Pour les visiteurs qui posent cette question, la clôture a gardé une dimension carcérale, imposée aux moniales qui la subiraient sans l'avoir choisie. Cet imaginaire est perpétué par la littérature

⁵⁶⁵ Que l'on peut traduire par « un mari ou le mur » pour garder les assonances mais remarquons qu'en latin *murus* signifie beaucoup plus que le simple mur, la muraille, le rempart, c'est-à-dire quelque chose qu'on ne peut vraiment pas franchir à moins d'une action militaire d'envergure.

comme le montre Montriveau, héros de Balzac⁵⁶⁶, qui se voit confronté à une clôture qui s'accroît d'obstacles naturels gigantesques, pour libérer la duchesse. Il faut plus de vingt jours à toute une équipe d'hommes forts pour atteindre l'intérieur du couvent ! Prison ou même tombeau, comme l'illustre l'exclamation de Madame de Tencin dans *Le siège de Calais* : « Quelle barbarie d'obliger cette malheureuse fille à s'ensevelir toute vive ! ». Si ces situations d'entrée non volontaire au couvent qui faisaient apparaître le cloître comme une prison ne sont plus d'actualité, l'imaginaire façonné par la littérature demeure, amplifié par le décalage encore plus grand de cette image non actualisée dans la modernité.

Le nouveau code de droit canon de 1983 rappelle que « nei monasteri di vita contemplativa, anche se non esclusiva, tanto maschili quanto femminili, si dovrà osservare « una più rigorosa disciplina di *clausura* » (ca. 667, 2) »⁵⁶⁷. Rien ne semble donc *a priori* avoir changé concernant la clôture, sur le plan juridique en tout cas. D'un point de vue théorique la sécularisation de la société et le plus grand danger qu'elle représente par conséquent pour les monastères, pourraient entraîner un durcissement de la clôture comme plus grande protection. Or, l'on observe au contraire un assouplissement de cette même clôture pour mieux correspondre aux aspirations de la société moderne. Ainsi, de nombreux monastères féminins ont abandonné les grilles des parloirs, ou tout au moins les rideaux qui l'obscurcissaient. Dans les monastères de moniales visités, le premier avait seulement supprimé les rideaux, dans le second, la grille qui protège l'ouverture dans le mur qui sépare l'espace non-monastique du cloître dans le parloir, était ouverte pendant les entretiens⁵⁶⁸. Toutefois, cet assouplissement est relatif car chez les carmélites dont la grille était ouverte, les fenêtres du parloir qui donnaient sur des jardins en clôture étaient en verre brouillé.

Dans les monastères d'hommes, en revanche, la clôture est beaucoup moins stricte, autant pour les moines qui sortent plus souvent, que pour les laïcs qui peuvent entrer plus facilement. Ces divergences importantes de clôture entre les monastères féminins et les monastères masculins, issues d'une autre époque, interrogent sur la pertinence de leur persistance : « Perché le monache devono essere assoggettate a una disciplina di clausura diversa – più rigorosa – dei monaci, ancorchè seguano la stessa regola ? »⁵⁶⁹ La constance de ces inégalités engendre en outre des conditions différentes d'exercice de l'économie, à cause du plus grand handicap supporté par les moniales.

⁵⁶⁶ *La Duchesse de Langeais*, Chapitre IV « Dieu fait les dénouements »

⁵⁶⁷ E.M. Lisi, *Gli Istituti Monastici nel nuovo Codice Canonico*, p.151 in *Lo Stato Giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Libreria Editrice Vaticana, 1985

⁵⁶⁸ Il est précisé qu'« une grille en matière solide » doit séparer les lieux pour les moniales et ceux pour les laïcs dans les parloirs et les chapelles, Art. 111 des Constitutions, in *Règles et Constitutions des Moniales déchaussées de l'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont-carmel, adaptées selon les directives du Concile Vatican II et les normes canoniques en vigueur approuvées par la Siège Apostolique en l'an 1991*

⁵⁶⁹ Id. p.167

b. Les degrés monastiques de présence au monde

Parmi les diverses activités des moines, certaines les mettent plus en contact avec l'extérieur que d'autres. Les activités tournées vers le monde, qui impliquent une clientèle venant de l'extérieur, sont l'hôtellerie, la restauration, le magasin, l'école, l'enseignement aux laïcs à l'intérieur ou à l'extérieur, et enfin, les entreprises qui embauchent des laïcs. A partir des enquêtes de terrain menées dans les quatre pays, trois types de présence au monde des moines peuvent être distingués : un modèle de présence essentiellement économique avec magasin, restauration, entreprises moines/laïcs, un modèle de présence religieuse interne : école interne, enseignements aux laïcs. L'hôtellerie et les visites sont transversales pour ces deux modèles. Et enfin un modèle de présence religieuse externe : paroisses, conférences aux laïcs, enseignement dans des écoles. Le modèle de présence interne consiste à accueillir les laïcs venant du monde, celui de présence externe consiste à aller vers ces laïcs. De là, on obtient deux types plus larges de présence au monde : un mode passif, d'accueil dans le monastère, sans sortie de clôture, et un mode actif, qui consistera à aller vers le monde, en sortant par conséquent du cloître monastique.

Toutefois, selon les pays, ces différentes configurations ne sont pas également représentées. D'après le site de l'ordre de saint Benoît⁵⁷⁰, la France ne possède plus aucune école monastique, bénédictine en tout cas, tandis qu'on trouve sept écoles bénédictines en Italie, quatre en Allemagne et deux en Belgique. Tous ordres monastiques compris, deux communautés féminines et dix masculines allemandes possèdent une école. Le mode de présence le plus répandu en France est ce qu'on peut désigner par l'expression de degré de présence au monde minimale, c'est-à-dire l'hôtellerie et le magasin. Certains monastères pratiquent aussi l'enseignement pour les laïcs en interne ou en externe, mais ils sont peu nombreux. En Italie, les modes de présence religieuse interne et externe sont les plus répandus, tandis qu'en Belgique, la présence au monde, très développée, est autant religieuse qu'économique. En Allemagne, le monastère visité conjugait les trois aspects de présence au monde. De ces quatre pays, les monastères français paraissent les moins ouverts sur le monde, la différence se joue surtout pour la présence religieuse externe quasi absente.

En règle générale, un clivage s'opère aussi entre les ordres féminins et masculins du fait de l'application beaucoup plus stricte de la clôture dans les communautés féminines. Par conséquent, le modèle de diffusion religieuse externe sera pratiquement absent et celui de diffusion interne très rare. Le degré de présence au monde des moniales est nettement moindre que celui des moines, certaines communautés ne sont pas du tout ouvertes hormis pour les offices. Ainsi, les carmélites

⁵⁷⁰ www.osb.org, c'est-à-dire l'ordre des bénédictins, et non pas tous ceux qui suivent la règle de saint Benoît.

visitées ne possédaient aucune des activités recensées, si ce n'est quelques objets en vente à la porterie et l'ouverture des offices aux laïcs. Si le degré de présence au monde est l'inverse du degré d'extramondanité, alors ces carmélites peuvent être considérées comme véritablement extramondaines.

c. Quelle extramondanité dans la mondialisation ?

A l'heure de la mondialisation, où chaque point peut être mis en relation avec tous les autres, est-il encore possible de sortir du monde ? Et, question corollaire, les moines se considèrent-ils eux-mêmes comme extramondains ?

L'extramondanité monastique est confrontée aux influences potentielles du monde sur les monastères et la connaissance des moines de la société. Les moines soulignent souvent dans les entretiens qu'ils entrent au monastère en portant en eux une part du monde dans lequel ils ont vécu. Une cistercienne affirme : « La séparation du monde, au sens strict et littéral du terme, est une impossibilité : le « monde » a façonné les personnes qui entrent dans les monastères, il conditionne les moyens d'existence, le travail qu'elles font, les objets qu'elles utilisent dans leur vie quotidienne et ainsi de suite. »⁵⁷¹ L'arrivée de jeunes dans la communauté empêche celle-ci de se scléroser sur la vision que les moines avaient de la société lorsqu'ils en sont sortis. « Tournant le dos à la jeunesse, les moines, fatalement, ne sauront plus comprendre les aspirations des générations qui montent. »⁵⁷² D'où l'importance du renouvellement des générations que soulignent certains moines :

« Il faut faire attention à ne pas être trop conservateurs. Et les jeunes qui entrent d'abord avec les problèmes de l'environnement de leur génération. Cela permet aussi de se confronter avec les jeunes, avec le monde extérieur. Parce que nous, nous avons gardé le monde que nous avons quitté. Moi, je suis rentré à 22 ans. Et c'est différent, parce qu'ils apportent des choses. Il y a des monastères, où il n'y a plus de jeunes qui entrent. Les vieux veulent toujours maintenir certaines choses, mais pour le bien, mais ils sont vieux, ils se cristallisent. Ils ont besoin de jeunes. Il faut se confronter à l'ambiance moderne, nous ne sommes pas en dehors du monde, nous sommes fils de notre temps. » (Moine de l'herboristerie, Praglia)

Dans un contexte de plus grande fluctuation des vocations - un nombre assez constant d'entrées mais beaucoup plus de sorties - les communautés monastiques se trouvent plus en lien avec l'extérieur, et le monachisme acquiert par sa plus fréquente actualisation, une meilleure plausibilité.

⁵⁷¹ Colette Friedlander, « Hors du monde ? », *La vie monastique en question*, in *Vies Consacrées*, 1996, 68^{ème} année, p.151

⁵⁷² P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, p.363

Mais les moines ne présentent pas leur entrée en religion comme une fuite du monde. Le responsable juridique de la Fondation des Monastères disait ainsi :

« Je dirais, en tous cas, que si un candidat entre au monastère pour fuir la société, ça me paraît un vrai problème. Je ne crois pas que la vie monastique est une fuite du monde. [...] Je crois que les monastères sont intégrés dans le monde d'aujourd'hui, dans notre siècle, même s'ils sont à distance, le but est de travailler ce monde en étant séparé. C'est vrai qu'il y a toujours cette séparation. »

De même, une carmélite, dont l'ordre répond pourtant au degré d'extramondanité le plus élevé, affirmait : « On peut pas être totalement en dehors du monde, je ne crois pas ». Par l'accroissement exponentiel des moyens de communications au cours de ces dernières années, les moines sentent que la « clôture devient plus poreuse ». L'abbé du Bec-Hellouin reconnaît en effet que « [leur] clôture ne [les] protège de rien, surtout aujourd'hui où les ondes la franchissent comme si elle n'existait pas »⁵⁷³ et l'économe de Praglia avoue que « des conditions économiques du monde où l'on vit entrent aussi à l'intérieur du monastère ».

Le monde colonise le monde, si l'on peut dire, laissant de moins en moins de lieux hors du monde. Les monastères, jadis isolés, se voient parfois dans l'obligation de se transférer ailleurs pour échapper à l'invasion bruyante de la modernité. Ainsi, les sœurs bénédictines de Lisieux « ont pris la difficile décision de quitter Lisieux où elles sont enracinées depuis près d'un millénaire pour s'établir à Valmont, au diocèse du Havre. Décision inévitable depuis que leur monastère, pris en étau entre chemin de fer et route nationale, pâtit d'un environnement sans cesse plus bruyant, compromettant aujourd'hui le climat de silence essentiel à la vie monastique. »⁵⁷⁴

L'implantation des nouveaux monastères représente par conséquent un indicateur de leur volonté d'extramondanité ; données que j'ai pu obtenir pour les fondations dans le Tiers-Monde. Une étude de l'Aide Inter-Monastères pour les jeunes Eglises, montre que 15 nouveaux monastères sur 45 se sont trouvés contraints de changer d'emplacement pour cause de mauvaise implantation, trop loin ou trop près d'une ville⁵⁷⁵. Ce qui signifie - comme on pourrait s'y attendre selon les modalités de l'ascèse extramondaine - que la proximité d'une ville est néfaste à la vie monastique par le bruit et l'agitation qu'elle génère. Parallèlement, ces chiffres montrent que l'éloignement d'une ville peut être tout aussi nuisible car, ainsi que l'explique la brochure, les moines ont besoin des services urbains, de santé et de consommation. En ce sens, les moines ne sont pas totalement extramondains, ils dépendent de la société pour un certain nombre de dimensions de la vie quotidienne, à tel point que son éloignement pourra mettre en péril la vie monastique.

⁵⁷³ Mot du Père Abbé, *Les Amis du Bec-Hellouin*, n°134, juin 2001, p.4

⁵⁷⁴ Chroniques, *Les Amis du Bec-Hellouin*, n°97, avril 1992, p.53

⁵⁷⁵ *Fonder dans les jeunes Eglises*, Aide Inter-monastères pour les jeunes Eglises, Vanves, 1988

L'extramondanité du monachisme actuel consiste donc en un éloignement et une solitude réels, mais relatifs, puisque le responsable du travail à Tamié disait n'avoir « jamais côtoyé autant de grand monde depuis qu'[il est] à Tamié ». Un équilibre doit être trouvé entre distance absolue et trop grande proximité du monde, pour maintenir l'articulation de l'extramondanité propre à la vie monastique et la plausibilité qui exige aujourd'hui d'avoir besoin de la société. Il ne s'agit pourtant pas seulement d'une « distance intériorisée » dont parlait J-C Guy à propos du mouvement de vie consacrée au foyer fondé par sainte Angèle⁵⁷⁶, mais cette distance doit être aussi réelle en réaction à la mondialisation et à la modernité notamment des moyens de communication qui brouillent les distances.

4. L'IMAGE DU MONDE MONASTIQUE DANS LA SOCIÉTÉ

Le degré pensé d'extramondanité du moine et son image diffuse dans la société ont un impact important sur l'attrait potentiel des produits monastiques. Définir l'image des moines produite par la société ou l'image forgée par les moines eux-mêmes permettra de mieux cerner les grammaires de communication qui entrent ensuite en jeu.

b. Visibilité des moines italiens et exotisme des moines français

La visibilité des moines dans une société dépend de trois éléments que sont leur implication dans des activités tournées vers le monde, déjà étudiée comme degré de présence au monde, leur nombre proportionnellement à la population environnante et enfin, leur visibilité concrète dans le monde liée au port de signes distinctifs.

La première variable qui influe sur l'image des moines comme hors-société dépend de la visibilité générale des religieux par leur nombre dans la population locale.

Pour 10 000 habitants	Religieuses professes	Religieux profès	Religieux(ses) et prêtres diocésains
Belgique	11,7	3,5	19,1
France	6,4	1,3	10,4
Allemagne	0,4	0,7	2,8
Italie	16,8	3,5	26

Tableau 10 : Proportion de religieux pour 10 000 habitants, 2006⁵⁷⁷

Par rapport à l'Italie, les chiffres français sont donc presque divisés par trois. A l'intérieur de ces chiffres, il faudrait distinguer les religieux cloîtrés et non cloîtrés, mais on s'aperçoit déjà que les

⁵⁷⁶ Jean-Claude Guy, *La Vie religieuse, mémoire évangélique de l'Eglise*, Le Centurion, 1987

⁵⁷⁷ Ce tableau a été construit grâce aux chiffres donnés par *l'Annuario Statisticum Ecclesiae*, Libreria Editrice Vatican, 2006

consacrés en Italie pourront avoir une plus grande visibilité par le seul fait de leur nombre. Si l'on additionne prêtres diocésains, religieux et religieuses, on arrive à une figure religieuse pour 384 habitants en Italie. En outre, il faut prendre en compte le fait qu'un grand nombre de religieux équivaut à un grand nombre de vocations, donc de nombreuses familles où l'on dénombre un ou plusieurs consacrés, ce qui influence beaucoup sur la proximité des religieux. En Belgique, la proportion est aussi relativement élevée, plus qu'en France en tout cas. Enfin, en Allemagne, cette proportion est très réduite : moins d'une religieuse et d'un religieux pour 10 000 habitants, cependant, il faut noter que l'Allemagne est un pays majoritairement protestant. Mathématiquement, la population a donc plus de chance de rencontrer des religieux, cloîtrés ou non, s'ils sont proportionnellement plus nombreux.

Un cas plus particulier de présence au monde des religieux est celui de l'implication dans les paroisses, dont résulte une plus grande visibilité des consacrés pour les pratiquants.

Pays	Belgique	%	France	%	Allemagne	%	Italie	%
Religieux prêtres	302	8%	542	3%	676	6%	1894	7%
Religieux non prêtres	75	2%	9	0%	0	0%	1	0%
Religieuses	0	0%	9	0%	0	0%	16	0%
Total	377	9,6%	570	3,2%	676	5,5%	1911	7,4%

Tableau 11 : Les paroisses confiées à des religieux

L'image de la vie religieuse dans un pays, notamment de sa visibilité, est souvent liée en réalité à la vie religieuse apostolique car, par définition, les moines sont moins visibles. Mais surtout, les laïcs font rarement la distinction entre les moines cloîtrés et les religieux apostoliques⁵⁷⁸. Ce tableau témoigne donc d'une plus grande présence des religieux dans les paroisses italiennes et belges que dans les paroisses françaises. Par conséquent, si les pratiquants français veulent voir des religieux, ils devront se déplacer, les religieux ne viendront pas à eux : il se pourra que des pratiquants ne soient jamais entrés en relation directe avec un consacré. Sans paraître « extra-terrestres » comme pour les non-croyants, les religieux seront néanmoins des figures lointaines et peu accessibles pour les pratiquants français.

Toutefois, le nombre de religieux n'a aucune incidence sur leur visibilité générale si l'on ne peut les distinguer des laïcs à l'extérieur. S'ajoute donc à ces deux éléments que sont l'importance de la population religieuse et l'implication dans des activités, la visibilité concrète du religieux dans le monde par des signes distinctifs, qui se résument principalement à l'habit. Du fait de l'interdiction des congrégations religieuses en France au début du siècle dernier, on vit apparaître des « sœurs

⁵⁷⁸ Ceci peut se confirmer par le fait que plusieurs personnes notamment en Italie, sachant que j'étudiais les moines, m'ont demandé quelle était la différence entre un « frate », donc un religieux, et un « monaco ».

costumées en laïcs » pour passer inaperçues. La vie religieuse française a donc pris l'habitude de se faire discrète et nombreux sont les religieux (apostoliques ou contemplatifs) qui ne portent pas leur habit en ville. Le non-port de l'habit est considéré comme un désir de non-provocation, ce qui signifierait que porter l'habit serait au contraire une provocation vis-à-vis de la société laïque. Seules certaines grandes villes comme Paris ou à caractère religieux offrent la possibilité de croiser régulièrement des moines ou religieux en habit. En revanche, en Italie, il suffit de faire quelques pas dans la rue pour croiser au moins une religieuse en habit⁵⁷⁹. L'abbé de Farfa, par exemple, déclare dans un entretien porter l'habit en toute situation, même lorsqu'il prend l'Eurostar, le TGV italien.

Par conséquent, les religieux en Italie, y compris les moines, apparaissent comme relativement proches et accessibles. Leurs désinvestissement sociale et réinvestissement religieux ne les ont pas enlevés aux yeux du monde. Les moines italiens ne seront alors pas considérés comme des hommes d'un tout autre monde inconnu et lointain, inaccessibles et incompréhensibles comme ils peuvent l'être en France, où loin des yeux de la société et invisibles car sans habit, la vie religieuse se pare d'extramondanité.

La conjonction du plus grand nombre de religieux proportionnellement à la population locale en Italie, de leur plus grande présence en paroisse et de leur plus grande visibilité concrète par l'habit, par rapport à la France, entraîne une certaine proximité de la figure du religieux en Italie⁵⁸⁰, alors qu'ils paraîtront complètement extramondains en France, et encore plus aux non-croyants qui n'auront quasi aucune occasion d'en croiser. L'éloignement des moines français laisse libre cours à toutes les imaginations possibles et par là ils paraîtront d'autant plus exotiques voire extra-terrestres. De la même façon, à propos de Paul, premier moine retiré au désert, « quelques uns, suivant leur bon plaisir, répandent à son sujet des histoires de ce genre et d'autres encore : c'était, vivant au fond d'un antre, un homme qui portait les cheveux jusqu'aux talons et beaucoup de fables incroyables qu'il serait oiseux de détailler »⁵⁸¹. C'est finalement cet éloignement et leur rareté qui fait tout leur intérêt. « Comme le prêtre, quoique pas tout à fait pour les mêmes raisons, le religieux *intrigue* plus qu'il ne provoque la crainte ou le respect. Il rejoint le sauvage ou le sorcier dans le folklore propre à la France de l'intérieur, mais une étrangeté ambiguë qui désigne

⁵⁷⁹ A la gare de Vérone par exemple, qui n'est pas une ville particulièrement plus religieuse que d'autres, il est rare de s'y rendre sans croiser au moins une religieuse ou un religieux, parfois cela peut aller jusqu'à une dizaine de deux ou trois ordres différents.

⁵⁸⁰ Cette familiarité des figures religieuses est aussi illustrée par les costumes de carnaval proposés en Italie. Dans un catalogue du supermarché Poli (2007), sur les quatre déguisements pour adulte proposés, l'un est l'habit d'une religieuse et un autre une soutane de prêtre (avec autant de dimensions historiques que transgressives).

⁵⁸¹ Saint Jérôme, *Trois vies de moines*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 2007, p.145

tour à tour un *secret* important et un passé *révolu*. Il fascine comme quelque chose de caché, en même temps qu'il a le statut d'un objet périmé telle une réplique de sociétés disparues. »⁵⁸²

Dans un monde surmédiatisé, où l'époque des explorateurs et découvreurs de nouvelles civilisations inconnues est révolue, le moine demeure cette figure de peuplade inconnue, inaccessible et décidément incompréhensible pour nous. Et comme l'on ne voudrait pour rien au monde vivre comme eux, il est d'autant plus divertissant de savoir quelque chose sur son mode de vie. D'où l'importance que ce soit un moine, et non pas un laïc, qui fasse la visite du monastère. Qu'importent les bâtiments finalement, c'est bien de lui que l'on veut savoir quelque chose. Un moine responsable du magasin d'une abbaye située sur le circuit de visite des abbayes normandes me disait que la question la plus posée par les clients est celle de savoir à quelle heure ils se lèvent. Le moine répondait dans ce cas par une autre question : « Que répondriez si l'on vous posait cette question ? ». De même pour l'économe de Saint-Michel de Kergonan :

« Ou alors « A quelle heure vous vous levez ? », je leur dis : « Mais est-ce que ça vous intéresse, et si moi je vous dis à quelle heure vous vous levez ? » Ils se disent, c'est pas une question intéressante. Ce que je fais déjà, c'est quelque chose d'intéressant, ce que je suis encore un peu plus mais... Quand je suis dehors, j'essaie toujours de retourner la question, parce que si on en reste là, ça ne sert à rien. »

En réalité, cette question est parfaitement révélatrice par son extraordinaire banalité qui laisse supposer que, pour celui qui la pose, la réponse ne sera pas banale. Ce ne sont pas des questions précises sur la vie religieuse, les offices ou la règle que posent les visiteurs mais sur un événement simpliste de la vie de tous les jours. En Italie en revanche, la question la plus courante porte sur le nombre de moines. Cette question contient en arrière-plan des considérations sur la chute des vocations, tandis que la première portait sur l'extraordinaire de la vie monastique.

Les moines français sont bien extramondains voire exotiques. Et finalement, pour un non-croyant, aller dans un monastère équivaudra presque à aller dans un zoo, comme les zoos humains de l'exposition Universelle de 1900 où l'on vient admirer les Esquimaux, ou les aborigènes d'Australie. En outre, il vaut mieux aller maintenant voir ces « derniers des Mohicans » selon l'expression de D. Long⁵⁸³, ancien moine de la Pierre-qui-Vire, avant qu'il n'en reste plus du tout. On en vient à oublier que le moine faisait partie de la société avant d'entrer au monastère et qu'il occupait peut-être une place sociale et professionnelle identique à celle du visiteur. La dissemblance qui existe entre le visiteur et le moine se mue alors en différence de nature, plus que de condition. La preuve en est par exemple ces enfants qui demandent innocemment aux moniales s'ils peuvent les prendre en photo. De même, lorsque le *Figaro Madame*, dans un article

⁵⁸² Michel de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Editions du Seuil, 1987, p.25

⁵⁸³ Didier Long, *Défense à Dieu d'entrer*, Denoël, 2005

« Randonnée et vendanges tardives en Savoie », vante les trésors du massif de la Chartreuse avec « sa flore, sa faune, ses lacs naturels, ses bergers et ses moines », il met exactement sur le même plan de curiosité touristique les animaux, les fleurs, et les moines (et accessoirement les bergers !). Les moines sont donc des curiosités touristiques, aussi rares et captivantes que les marmottes ou les iris sauvages, intrinsèquement liés à un territoire naturel, un terroir dont ils font partie au même titre que la faune et la flore.

c. L'image monastique diffuse dans les médias

L'imaginaire lié au monde monastique dans la société est illustré et alimenté par la présentation de ce monde particulier dans les médias. La fréquence de références révèle la familiarité de la figure du moine. Grâce aux thèmes de ces articles et la présentation du moine qui y est faite, on pourra discerner l'image qui en ressort, et qui est autant celle qui a cours dans la société que ce qui contribue à structurer l'imaginaire social de cette figure. Une recherche dans la presse française et italienne permettra de répondre en partie à ces questions.

En Italie, les articles concernant le monde religieux sont très fréquents, encore plus si l'on y ajoute ceux concernant l'Eglise. Prenons par exemple un journal gratuit distribué dans les gares, *E Polis Milano*. Dans un seul numéro, celui du 18 février 2006, se trouvent sur une trentaine de pages non moins de six articles concernant l'Eglise. Particulièrement révélateur est cet article sur un religieux franciscain arrêté pour excès de vitesse, mais exonéré d'amende par le gendarme, car il se rendait auprès d'un mourant pour lui administrer l'extrême onction. Non seulement, les religieux sont un sujet abordé dans les journaux, mais le contenu nous les montre dans des situations que l'on pourrait dire sociales, c'est-à-dire non purement religieuses, ce qui prouve leur intégration dans la société. Parler des religieux dans les journaux italiens ne sera pas une opération de marketing, qui nécessitera des effets particuliers, pointant les contradictions de la vie religieuse.

A l'opposé, la presse française est plus discrète sur le monde religieux, sans doute notamment parce qu'ils sont moins intégrés dans la société. Lorsque le sujet est abordé, il l'est le plus souvent dans des situations antithétiques, comme par exemple le *Télégramme*⁵⁸⁴ qui fait un encart de quelques lignes sur 230 DVD pornographiques retrouvés dans la cellule d'un moine en Allemagne. Sans doute qu'un journal de l'Ouest de la France n'en aurait pas parlé s'il ne s'était pas agi d'un moine. Voici quelques exemples tirés de magazines ou journaux non religieux : dans *Santé Magazine*, un article intitulé « Les monastères se mettent au vert », dans *Psychologies Magazine*, on parle de l'ouvrage de Didier Long, ancien moine de la Pierre-qui-Vire, l'article insiste sur ses passions, d'abord pour Dieu, qui l'a conduit au monastère, puis pour une femme, qui l'en a fait

⁵⁸⁴ *Le Télégramme*, « 230 DVD pornos dans la cellule d'un moine », 7 mars 2008

sortir ; *Le Figaro Entreprises*, titre son article sur le même sujet « Confessions d'un "businessmoine" »⁵⁸⁵. Dans la même veine de l'antithèse, l'article du *Canard Enchaîné* évoqué en introduction s'attache à démontrer toutes les contradictions de l'économie monastique. Ainsi, en France, les articles sont rares et n'insistent que sur certaines dimensions apparemment contradictoires de ce milieu. Viendront souvent en première ligne l'économie ou les activités écologiques des monastères, et leurs difficultés diverses.

Le cas particulier de l'hebdomadaire *Le Point* est probant, car étonnamment, on y trouve dans les dernières années un grand nombre d'articles sur les monastères, onze articles de 1995 à 2008 dont voici les titres : Prière, travail et compagnie (1995), La retraite des Italiens (1995) ; Entre le divin et le divan (1996) ; Le monastère des cybermoines (1998) ; L'archevêque contre le monastère (1998) ; Le silence retrouvé (1999) ; Le mégastore de Dieu (2001) ; Les moines ont de la bouteille (2003) ; Les moines se branchent (2004) ; Businessmen en robe de bure (2006) ; Sœur Michelle-Katery : la foi qui sauve (2006). Sur ces onze articles, six portent sur l'économie des monastères, ce qui laisse suggérer que l'économie des moines est un sujet vendeur, sans doute par les antithèses et transgressions que ce sujet suscite. L'article « Businessmen en robe de bure » de 2006 est particulièrement révélateur de l'image du moine qui y est développée. Les premières phrases donnent le ton : « Il vit au verso du monde. Où le temps et l'espace sont figés à jamais. Où les repères habituels se sont définitivement évanouis. Ici, les jours défilent sans cris ni rires, sans télé ni iPod, sans « Star Ac' » ni Johnny, sans Sarkozy ni Villepin. » Tous les *topos* attachés à l'image du moine sont réunis dans cette description initiale : l'envers du monde, l'espace et le temps (surtout le temps) arrêtés, la placidité des moines (il est bien connu depuis le *Nom de la Rose* que les moines ne rient pas !), leur caractère a-politique, leur non connaissance de la culture moderne mais aussi l'absence d'appareils modernes au monastère. Le paragraphe suivant fracasse cette image contre le mur de la modernité : « Seul hic, le téléphone portable de frère Alexis dépasse ostensiblement de la poche de sa robe. Un détail qui cloche, si l'on se réfère à la stricte définition du moine parfait. Mais le frère est tout pardonné, il bénéficie d'une dérogation de « péché » bien délimitée. » Est-ce une « dérogation de péché » à la manière de celle donnée au père Gaucher pour sa liqueur ? Mais en quoi le téléphone serait-il un péché ? Et quelle définition ? Elaborée par qui ? Par la société en fait, par ce que celle-ci attend du moine, la manière dont elle imagine sa perfection. Cet article, sur un ton volontairement humoristique et décalé, décrit toutes les attentes de la société (non-religieuse) vis-à-vis du moine. Le téléphone portable, instrument de la modernité par excellence dont la société ne sait plus se passer - mais dont elle estime que les moines doivent le faire - vient gâcher cette image idyllique du monastère protégé de tout. Mais parallèlement, il

⁵⁸⁵ « Confessions d'un "businessmoine" », *Le Figaro Entreprises*, 29 mars 2005

introduit la confrontation croustillante aux yeux du lecteur entre monde traditionnel et monde moderne qui se retrouvera dans tous les articles traitant des moines.

L'intérêt médiatique de ce genre d'article consiste dans le décalage, l'oxymore contenu dans le titre « Businessmen en robe de bure », accru par l'anglicisme. Les ressorts de l'intérêt sont exactement les mêmes que ceux de films tels que « Les Visiteurs » ou dans le cadre religieux, « Mon curé chez les nudistes ». Dans le même ordre d'idée, on pourrait avoir « Un moine à Wallstreet » par exemple. Envoyer des gens du Moyen Age dans la société moderne consiste en la même dynamique que transplanter un prêtre dans un camp de vacances nudiste ou un moine sur une place économique. Pour les moines, le milieu de décalage utilisé pourra être identique à celui des prêtres mais aussi, plus particulièrement, celui de la modernité et de l'économie. La stratégie consiste à se saisir de ce qui paraît le plus opposé à la figure choisie, de manière théorique, mais qui peut cependant faire l'objet d'arrangements. Ainsi en est-il de la chasteté chez les prêtres, et de l'économie pour les moines. L'oxymore et l'antithèse seront donc les figures de style prédominantes de ces articles. En septembre 2008, le magazine de management *Stratégie* publie un article intitulé « Marketing en robe de bure ». Le registre utilisé est donc assez restreint, même si ces articles se veulent décrire la réalité, le vocabulaire n'est pas adéquat. Il est celui de l'image romantique et médiévale du moine, car la bure n'est plus portée depuis longtemps. Les habits monastiques sont faits de tissus certes souvent résistants par commodité, mais il ne s'agit pas d'une étoffe de laine grossière et irritante telle qu'était la bure. Certains moines de la Pierre-qui-Vire ont même leur habit en maille polaire, mais « Marketing en sweat polaire » n'aurait pas le même effet accrocheur sur les lecteurs.

Le cinéma est aussi un acteur important dans la création des imaginaires et certains films participent à la construction de l'image des moines dans la société. L'une des références « monastiques » les plus connues dans la société aujourd'hui est *Le Nom de la Rose*, plus exactement le film qui a été adapté de l'œuvre d'Umberto Eco. Cependant, je vais m'arrêter sur un film sorti plus récemment dans les salles qui est *Le Grand Silence* (2006). Le succès inattendu de ce film illustre parfaitement l'attrait renouvelé pour les monastères⁵⁸⁶, mais aussi toutes les dimensions utopiques stéréotypées du monachisme telles que la société les imagine. Comme son nom l'indique, ce film est silencieux, il reproduit le fameux silence monastique qui s'impose comme une épreuve à la limite du soutenable pour le non-virtuose qui doit accepter un silence de deux heures quarante. Au silence s'ajoute la passivité, la contemplation avec de longs plans statiques sur des jeux de lumière, la nature et l'eau. Le moine mange avec une cuillère en bois, dans une gamelle en aluminium, il semble ne pas faire chaud dans sa cellule, en un mot, tous les

⁵⁸⁶ Pour le voir sur les Champs-Élysées, il me fallut personnellement me faire refouler deux fois, pour réussir finalement à entrer la troisième fois.

clichés antimodernes associés au monde monastique sont reproduits. Parallèlement, le spectateur n'apprend pas grand chose sur la façon dont vivent réellement et concrètement ces chartreux. On nous montre en effet qu'ils mangent des oranges, alors qu'elles ne poussent sans doute pas dans le petit potager enneigé dont s'occupe un vieux moine. De même, lors de l'un des deux passages où l'on entend les moines parler entre eux, il est question d'un frère qui doit prendre l'avion le lendemain : avec quel argent paie-t-il le billet, et pour quelles raisons fait-il ce voyage ? Autant de questions qui alimentent le mystère monastique, intensifié par les conditions de tournage du film et l'anecdote largement diffusée de la longue attente de dix années avant que le projet fût accepté par les moines. De même qu'il n'est fait aucune allusion à l'usine de liqueur avec laquelle les moines sont en lien informatique et qui les fait vivre. Mais cela ne correspond pas à l'image idéale du moine dans la société, cette information se serait apparentée à la révélation transgressive qui n'était pas l'objet du film puisqu'il voulait faire vivre une retraite monastique au spectateur.

L'image des moines diffusée par les médias est donc rarement en phase avec la réalité, même si l'article se veut informatif. Pointer l'étonnant de ce monde sera souvent au centre du message, la distance entre « notre » monde et le leur, en fera tout l'attrait. Parallèlement, en Italie où les religieux sont beaucoup plus insérés dans la vie sociale, l'image diffusée par les médias sera plus proche de la réalité, et moins extraordinaire.

d. Le moine comme argument publicitaire

Réfutant théoriquement l'outrance économique, le moine revient pourtant sur le devant de la scène publicitaire. Mais en quoi le moine, virtuose de l'« ascèse qui refuse le monde » peut-il devenir un argument marketing ? Il est naturellement inutile de préciser que le moine n'est pas utilisé dans les publicités pour attirer des consommateurs monastiques, contrairement à celles qui emploient des enfants pour parler directement aux spectateurs du même âge, potentiellement consommateurs par le biais de leurs parents. Son image est utilisée pour sa qualité de vecteur d'autres messages propres à vanter un produit, et comme tout argument publicitaire, le moine va être réduit à quelques signifiants censés porter cet imaginaire. Il faut donc voir comment et pourquoi celui qui se fait le chantre du refus de l'économie se voit paradoxalement devenir un argument publicitaire. Une distinction est cependant à faire entre les produits dont la publicité met en scène un religieux parce qu'ils utilisent eux-mêmes cette image pour leur produit (le fromage *Chaussée-aux-Moines* par exemple) et ceux qui le font lors d'une campagne par simple but de marketing.

Dans les deux cas, mais plus encore dans le second, le moine sera utilisé pour les messages qu'il véhicule et qui peuvent augmenter l'attrait pour le produit exposé. Ainsi que le note J. Potel, les

publicités établissent souvent « des liens très étroits entre les moines et la satisfaction du goût du boire et du manger »⁵⁸⁷. Il suffit donc à la publicité d'associer des éléments qui feront reconnaître le moine et ce que l'idée du moine va suggérer, sans que la religion elle-même ait réellement une part dans ce processus. « Un moine est publicitaire par sa bure et sa tonsure. Une religieuse habillée comme les autres femmes, semblables à elles extérieurement, n'a pas le droit de cité dans l'univers publicitaire. Les véritables raisons d'être de la vie contemplative des moines ou moniales ne sont évidemment d'aucune utilité dans la publicité. L'extérieur du personnage religieux intéresse à cause de son costume singulier qui évoque bien des choses. L'exceptionnel, l'étrange, l'insolite représentent un point d'accrochage important pour la publicité. Elle utilise des rôles et des images religieux dans la mesure où ils correspondent encore à ceux d'une partie d'un public et parce qu'ils éveillent attention et intérêt. »⁵⁸⁸ Le moine de la publicité sera donc pratiquement toujours un moine médiéval pour que l'on puisse le reconnaître à sa robe de bure et sa tonsure. Contrairement à la presse étudiée plus haut, la publicité n'a pas de mission informative, elle cherche seulement à convaincre sans être contrainte à la vérité ni à l'actualité des signifiants utilisés. Jouant sur le registre du décalage, et de l'opposition qui se résout dans le produit vanté, la publicité retiendra une image du moine riche en échos potentiellement producteurs d'achat chez le consommateur-spectateur.

La publicité transforme donc le virtuose religieux en réclame, le plus souvent alimentaire, mais pas seulement. Hormis l'image strictement médiévale, le moine de la publicité est un moine qui mange, et qui, malgré l'ascèse et grâce à l'ascèse, aime les bonnes choses, lesquelles dégustations le renvoient directement à Dieu. Les publicités *Chaussée-aux-Moines* des années 80-90 sont pour cela un bon exemple, de même que la raclette *Riches Monts* (1993)⁵⁸⁹. Le moine est quelqu'un qui vit dans le silence, comme en témoigne la communication par pancartes dans cette même publicité *Riches Monts*, ce qui est par ailleurs totalement irréaliste car les moines communiquent par signes quand ils se taisent, mais la société ne connaît pas ce langage. Ou encore la publicité pour le jus de fruit *Granini* (1989) met en scène un publiciste qui s'est enfermé dans un monastère faute de pouvoir trouver le mot juste pour qualifier cette boisson sensationnelle. Les moines de la publicité sont sympathiques, débonnaires, ils n'hésitent pas à enfreindre la règle pour le produit vanté, gentiment décalés, ils sont attachants. Mais le principe de la publicité est de montrer que le produit vanté est non seulement bon mais aussi meilleur, voire *le* meilleur. En quoi le moine peut-il participer à cette qualification ? D'une part, l'indéfinissablement bon est qualifié de divin, ce n'est plus de l'ordre terrestre, mais de l'ordre céleste, d'où l'appel à ceux qui représentent cet ordre sur

⁵⁸⁷ Julien Potel, *Religion et publicité*, Le Cerf, Paris, 1981, p.24

⁵⁸⁸ Potel, id., p.143

⁵⁸⁹ On ne peut malheureusement pas insérer de vidéo dans une thèse, cependant, ces publicités peuvent être visionnées sur : www.culturepub.fr

terre. Mais aussi, le moine est un ascète, un virtuose de l'ascèse même, qui a prononcé notamment le vœu de chasteté⁵⁹⁰. Or, s'il ne peut résister au produit, c'est bien qu'il est exceptionnellement délectable au point de le faire céder.

Dans ce registre, le moine est donc bien « embauché » pour son identité de virtuose, non pas simplement parce qu'il aime la bonne chair, mais parce qu'il a fait vœu d'y résister. Par conséquent la virtuosité du moine confèrera au produit sa qualité exceptionnelle. La publicité qui cherche par définition l'hyperbole emphatique trouve dans les moines la figure qui peut représenter ce qui outrepassé tous les adjectifs de qualité. Et parallèlement, elle contribue à propager dans la société l'image pensée comme traditionnelle du moine, mais aussi à créer des liens entre certains produits et le monde monastique, et à réinsérer le monde monastique dans le champ de l'économie.

5. L'IMAGE PRODUITE PAR LES MOINES

La société produit donc une image du moine, plus ou moins en accord avec la réalité, mais riche en investissements publicitaires. Face à cette déferlante de moines aux allures médiévales, quelle est l'image que les moines produisent d'eux-mêmes ? Et comment se placent-ils par rapport à l'image produite par la société ?

a. Le silence et le mystère monastiques

A première vue, les moines semblent adopter une position relativement silencieuse sur leur compte, en écho à l'utopie monastique du silence. Ce dernier fait en effet partie de la vie monastique, et les moines le posent comme l'une des différences fondamentales entre leur vie et celle du monde. Le silence, selon M. Weber, est un élément de l'ascèse, « comme moyen de dompter l'ensemble de la vie pulsionnelle »⁵⁹¹, mais plus que cela, il participe pleinement du système de l'utopie monastique. La dialectique bruit/silence ou parole/silence est constitutive du monachisme, représentée notamment par la division entre les lieux de silence obligatoire, et ceux où la parole est autorisée. Paradoxalement, tous les lieux de haute vie communautaire sont des lieux où le moine individuel n'a pas le droit de parler : le réfectoire, l'Eglise, puis le dortoir lorsqu'il existait. En revanche, le cloître est l'un des seuls endroits où les moines peuvent discuter entre eux, car même dans les ateliers, le silence est de mise.

Plus exactement, les lieux dits de silence ne sont pas réellement des lieux où aucune parole n'est jamais prononcée, mais des lieux d'« organisation rationnelle et systématique » de la parole. Par

⁵⁹⁰ La chasteté ne consiste pas seulement en l'abstinence sexuelle, mais aussi en la limitation de toute consommation, un rapport de non possession à tout ce qui entoure le moine.

⁵⁹¹ M. Weber, SR, p. 151

exemple, au réfectoire, le silence est réglementé en vue de l'écoute de la lecture, de même pour l'écoute de l'office et la prière à l'église ou encore le chapitre où la parole doit être demandée. Cette organisation de la parole selon les lieux est aussi tributaire de l'emploi du temps rationnel. A chaque activité est attribué le silence ou la parole. Et saint Benoît insiste sur les heures requises de silence, après les offices, après le repas de midi, et surtout après les complies, que l'on a coutume d'appeler « le grand silence de la nuit ».

Le silence est l'illustration sonore de la fuite au désert où tout se tait : les hommes et la nature. D'où l'importance d'un lieu géographique favorable⁵⁹². Toutefois, ce n'est pas la parole en tant que telle qui est condamnée, ou la communication, mais l'échange vain entre les humains qui ramène à la pure condition terrestre pour orienter toute parole et toute communication vers l'essentiel, c'est-à-dire Dieu. « L'architecture du silence concerne la séparation du monde, une séparation sensible dont le rôle est de désagréger l'enveloppe matérielle des choses pour faire tomber les obstacles entre Dieu et l'homme. »⁵⁹³ Le silence est aussi constitutif de l'utopie monastique, non seulement par sa nécessité dans l'ascèse mais aussi par son opposition aux habitudes du monde. S'il s'oppose à la rumeur du monde, il n'abolit toutefois pas la communication puisqu'un langage d'environ 150 signes remplace la parole. L'utopie se crée donc sa propre langue adaptée à sa réalité, renforçant l'autonomie du système total. Dans la société moderne surmédiatisée, et empreinte de technologies sonores, le monastère fait là encore figure de monde différent et de proposition alternative.

Ce silence qui enveloppe l'enceinte monastique, les moines vont aussi l'appliquer en-dehors, dans la présentation d'eux-mêmes à la société. Il est de l'essence du témoignage monastique d'être issu d'un monde « hors du monde » inaccessible, silencieux, secret, par conséquent le témoignage dans sa forme doit l'être aussi. Le cloître n'est pas ouvert au monde, les monastères pour la plupart, comportent des lieux de vie uniquement accessibles aux moines, tout ne peut donc pas être vu par une simple visite et les moines ne souhaitent pas tout dire, en cohérence avec ce silence qui les caractérise. Par exemple, à la dernière page d'un livre sur l'abbaye de la Pierre-qui-Vire, l'abbé de l'époque, déclare : « Nous n'avons pas cherché à tout dire, ni à satisfaire votre soif par une multitude d'informations. »⁵⁹⁴ Dévoiler le cloître reviendrait presque à le violer. D'où la réticence fréquente des abbayes à accueillir des équipes de tournages documentaires (ou des sociologues !). Un afflux trop important de visiteurs peut rompre le silence du monastère. L'authenticité du témoignage de la vie monastique n'est garantie que si celle-ci se déroule dans le calme qui lui est intrinsèque.

⁵⁹² L'abbaye de la Pierre-qui-Vire par exemple, se trouve dans un environnement particulièrement silencieux, au creux de la forêt du Morvan, à tel point que, selon l'hôtelier, certaines personnes ont trouvé ce silence tellement oppressant qu'elles ne sont restées autant de temps que prévu.

⁵⁹³ Nathalie Nabert, *Les Larmes, la nourriture, le silence*, Paris, Beauchesne, 2001, p.79

⁵⁹⁴ *La Pierre-qui-Vire*, éditions des Ateliers de la Pierre-qui-Vire, p. 57

Ce silence crée un mystère autour du monde monastique, dont on connaît peu de chose, et pour lequel par conséquent, tout est imaginable. Les moines eux-mêmes concourent à l'élaboration de ce mystère par un anonymat qui les caractérise. Par exemple, un livre sur la vie monastique destiné au grand public intitulé *Le mystère monastique* a pour auteur « un moine bénédictin », pour lequel il est néanmoins signalé une quinzaine de livres « du même auteur »... Auteur énigmatique, à l'image de la vie qu'il mène, car pour le connaître il faudrait franchir les murs de cette antichambre du Paradis, et pour cela, accepter de quitter le monde. De même puis-je citer la règle de saint Benoît en format poche traduite par « un moine de Solesmes ». Cet anonymat signale autant l'humilité du moine qui ne veut pas afficher son nom sur la couverture d'un livre, et, dans le cas de la Règle, laisser « le maître » unique auteur du livre, qu'une certaine interchangeabilité des moines, « un » moine parmi d'autres. Pour le monde, ils n'ont plus d'identité, la seule qu'ils possèdent est religieuse, pour Dieu seul, que les gens du monde ne pourraient pas comprendre. Ils sont donc bien d'un autre monde.

b. La publicité des moines et les catalogues monastiques

Si ce silence correspond à l'image monastique et s'inscrit parfaitement dans l'utopie, les moines ont néanmoins besoin, notamment pour leur économie, de se faire connaître. Sont-ils alors aussi silencieux dans les rapports économiques, autrement dit, font-ils de la publicité ?

A première vue, la publicité semble indispensable vu l'extramondanité des entreprises monastiques et de leurs magasins. Mais avant même d'en faire un choix, l'action publicitaire dépend aussi de la législation car, lorsque l'activité est à but non-lucratif, comme pratiquement toutes les hôtelleries en France, la publicité est interdite. Dans ce cas, la règle des quatre P s'applique : pas de prix, pas de publicité, pas de profit, pas de produit différent.

D'autre part, au vu des considérations sur l'extramondanité monastique, la publicité ne s'accorde pas avec la vie monastique. D'autant plus qu'elle symbolise la société de consommation et le capitalisme que les moines contestent dans leur propre économie. Pour les moines, faire des actions de marketing reviendrait à entrer de plain pied dans un système en marge duquel ils aspirent à rester. De plus, le rapport aux individus, considérés uniquement comme acteurs économiques ne coïncide pas avec l'idée des relations que les moines voudraient instaurer.

« Jusqu'où est-ce que j'ai le droit de pousser les gens à acheter ? Est-ce que j'ai le droit d'utiliser dans un magasin monastique tous les subterfuges utilisés dans les grands magasins pour inciter à la consommation ? C'est une question que je pose. Pour moi, elle a son poids. Je dois vivre, je dois vendre, mais...Et quelquefois y a des gens, vous savez entre telle et telle crème...on se dit il faudrait pas grand chose pour leur en filer trois quand ils en veulent deux. Hein, c'est vrai, quelque fois, c'est presque enfantin ! Mais est-ce qu'honnêtement on a le droit ? Y a le respect de l'autre, y a

son bien,[...] et puis y a aussi ma conscience...C'est là, souvent je me dis, jusqu'où ? Jusqu'où est-ce que j'ai le droit d'utiliser la pub, le machin... ? » (Mère Cécile, économe abbaye Saint-Michel)

C'est pourquoi les moines ne pratiquent en général pas de publicité. Pour le responsable de la librairie de la Pierre-qui-Vire, « une certaine pub, ce serait malsain parce que ça nous amènerait beaucoup de curieux, mais ça casserait quelque chose de ce qu'on pourrait leur apporter. [...] La vie monastique demande un minimum de silence et de recueillement qui sont incompatibles avec la pub. »

En outre, l'absence de publicité, en cohérence avec le reste du système monastique va répondre à ce que la société attend des moines. L. Boltanski et E. Chiapello soulignent à propos de l'exemple des éco-produits, « comment le désir des consommateurs pour les produits dits « naturels », considérés comme moins polluants ou moins nocifs pour l'organisme pour la santé, peut être déçu quand la réponse du capitalisme à cette demande passe par le marketing et la publicité »⁵⁹⁵. Il en sera de même avec les produits monastiques, qui appartiennent, tout comme les éco-produits, à une économie alternative, critique du capitalisme : les consommateurs seraient surpris et déçus de voir les moines démarcher pour leurs produits. Toutefois, certaines communautés, comme celle de Saint-Wandrille, ont pensé à l'élaboration d'une campagne de communication, sans qu'ils aient eu à l'appliquer, car, selon leurs dires, le bouche-à-oreille suffit. Effectivement, que ce soit en France, en Belgique ou en Italie, le bouche-à-oreille est ressorti comme étant le moyen de communication principal pour faire connaître les produits monastiques. Si tel est réellement le cas, les moines n'ont en effet pas de nécessité de faire de la publicité.

Une autre raison pour laquelle les moines refusent la publicité concerne la protection de l'intégrité de l'espace monastique face aux clients ou visiteurs qui viennent en déranger la tranquillité. Ainsi, l'économe de Saint-Wandrille, dont l'abbaye appartient au circuit touristique des abbayes normandes sur lequel transitent les touristes par cars entiers, déclare : « La règle qu'on a définie, c'est qu'on essaie d'accueillir les gens mais on essaie de ne pas les faire venir. Donc, commercialement, c'est nul, quoi ! Mais monastiquement, c'est indispensable. Parce que si on devient un site touristique énorme, la communauté ne peut plus avoir son cadre normal de prière, de solitude, de silence, etc. » Par conséquent, les moines ne font eux-mêmes pas de publicité pour leur site, ou leur hôtellerie. Plus significativement encore, le laïc responsable des ventes à Plankstetten, m'expliquait les débats qu'il avait eus avec les moines pour la formulation du prospectus du marché de Noël organisé par la communauté. De l'avis des moines, le verbe « inviter » ne convenait pas car, à proprement parler, ils n' « invitent » pas, ils ne demandent pas

⁵⁹⁵ L. Boltanski, E. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, nrf Essais, Paris, Gallimard, 1999, p.541

aux gens de venir. Par conséquent, le responsable des ventes a dû changer par l'expression « passer l'Avent » :

« J'ai par exemple un prospectus à vous montrer. Voici une annonce, celle qui est parue dans les journaux, quotidiens, journaux de cuisine, publicités, et l'année dernière, moi j'avais proposé « Die Mönche laden ein » (les moines invitent). En principe c'est vrai, mais un moine m'a dit « on n'invite personne ! » (rire). Ils ne se montrent pas amicaux. Les moines veulent garder un peu plus de distance par rapport au business, bien qu'ils en vivent, bien qu'ils en aient besoin, ils veulent de la distance, ils s'en moquent un peu. J'ai donc dit, bien, ok, je ne veux pas provoquer, j'ai proposé autre chose et écrit différemment. Et donc cette année on a encore « Advent erleben bei der Mönchen » (Vivre l'Avent chez les moines) »

Ces moines mettent paradoxalement en place un cas de publicité, mais passive dans le sens où l'acte publicitaire est présent, mais il se dénie lui-même par le vocabulaire employé qui se veut neutre quant à l'effet produit sur le public. Ainsi, les moines adoptent-ils une attitude passive dans leur communication au monde, même en cas de publicité avérée, ils nient par d'autres instruments son caractère de réclame.

Jusqu'à présent, la communication monastique est plutôt apparue comme une absence de production d'image active, ou plutôt, une image produite par le silence. Or, par les catalogues, les moines forgent, de manière active cette fois, une image de leur monde, par l'intermédiaire de la présentation de leurs produits.

La première question est de savoir s'ils utilisent leur image religieuse au profit de leurs produits, tout comme la publicité laïque peut le faire. De manière générale, les catalogues monastiques, provenant d'un monastère, présentent les produits par une photo accompagnée d'un bref libellé qui explique son utilité. Le catalogue de l'association Monastic fait exception car il ne fait que lister, à la manière d'un annuaire, les produits des différents monastères, classés par catégorie. Le fait qu'il ne se pose pas comme outil publicitaire mais plutôt d'information, est confirmé par l'insertion de pages publicitaires émanant de monastères particuliers. Elles ne s'y trouveraient pas si le catalogue servait à vanter les produits. Le paradigme du dépassement de l'économie se retrouve aussi dans certains catalogues (Monastic et Sept-Fons par exemple) par l'absence du prix, ou plus exactement son indication uniquement sur les bons de commande.

Quelle image les moines véhiculent-ils par leurs catalogues ? Les descriptifs qui accompagnent chaque produit font plus référence au produit lui-même et à ses vertus souvent thérapeutiques qu'aux producteurs. Le plus souvent, les moines ne se mettent pas en scène dans leurs catalogues pour refuser l'utilisation de leur image. Les propos touchant aux moines ou à leur communauté ont une visée plus informative que marketing, ils incluent le produit dans un environnement

humainement identifié, concourant à redonner une dimension personnelle à l'économie. La référence au paradis, fréquemment utilisée par la publicité comme hyperbole de l'amélioration proposée par le produit vanté, sera aussi exclue des signifiants employés par les moines. Le langage religieux et ses images ne fait donc l'objet d'aucune référence explicite par les moines qui cloisonnent leur mode d'expression commercial de celui religieux. Le langage commercial des moines sera alors constitué à l'envi de termes se rapportant à la tradition et au naturel, ce qui fera l'objet d'une partie ultérieure.

6. LES MOINES ET L'INTERNET

Malgré son caractère *a priori* incongru dans le monde monastique, et malgré certains conflits qu'il peut engendrer avec les fondements-mêmes du monachisme, l'internet, par sa nature, est aussi en accord avec ce que recherchent les monastères. Nouveau mode de rapport au monde, production d'une image différente, instrument passif mais utile dans la vie économique, voici les éléments principaux qui méritent d'être développés au sujet de l'utilisation de ce nouveau média.

D'après l'image véhiculée dans la société sur le monde monastique, « périmée » comme disait J. Potel, l'introduction de l'internet au monastère semble décalée. Et pourtant, les communautés religieuses et l'Eglise tout entière l'ont très vite adopté et les articles fleurissent aujourd'hui à propos de son utilisation par les ordres religieux dans les journaux catholiques tels l'*Osservatore Romano*⁵⁹⁶ ou *La Croix*⁵⁹⁷ prouvant par là qu'il est bien le lieu d'une réflexion sur les évolutions des ordres religieux dans la modernité. En réalité, l'adoption rapide de ce média n'a rien d'étonnant au vu de l'accueil réservé aux autres outils de communication dans l'histoire. Par exemple, E. Eisenstein rapporte que « déjà avant 1494 – l'année où l'abbé de Sponheim effectua le passage du scriptorium à l'atelier typographique- à Cologne, les chartreux du monastère de Sainte-Barbe, ordre cloîtré ayant fait vœu de silence, avaient recours aux imprimeurs locaux dans le cadre de leurs campagnes de prédication 'avec les mains' »⁵⁹⁸. L'imprimerie, moyen de communication révolutionnaire qui venait pourtant détrôner les moines de leur spécialité scripturaire, a donc été introduite dans les monastères relativement tôt par rapport au monde laïc, si l'on se rappelle la date fondatrice de 1454. Il en fut de même plus récemment pour le téléphone, alors que, plus que l'imprimerie, il venait mettre en péril le silence et l'intégrité monastiques. « Nel 1895 il telefono, per concessione della Santa Sede, era entrato in un monastero cistercense delle Isole Canarie. Seguiranno tutti i mezzi di comunicazione con lo sviluppo del cinema e delle radio, negli anni

⁵⁹⁶ *Osservatore Romano*, 2 février 2008 « Oggi anche san Brandano navigherebbe in rete »

⁵⁹⁷ Juin 2008

⁵⁹⁸ Elisabeth Eisenstein, *La Révolution de l'imprimé dans les premiers temps de l'époque moderne*, Paris, La Découverte, 1991, p.26

trenta, e della televisione, subito diffusa in seguito alla seconda Guerra Mondiale. »⁵⁹⁹ Dans le même élan, l'internet fait une entrée assez rapide dans les communautés monastiques. Toutefois, son introduction dans la vie monastique pose de nombreuses questions, bien que le stade en soit encore à leur formulation plus qu'à leur réponse. Les moines ressentent néanmoins l'urgence de développer une réflexion propre sur ce sujet, ainsi a-t-il été décidé à l'unanimité que le thème des prochaines rencontres des abbés bénédictins et cisterciens français en 2009 serait l'usage de l'internet.

a. Les nouvelles opportunités pour les moines offertes par l'internet

Contrairement à d'autres sites religieux, ceux des monastères ne se veulent pas initialement des sites de pratique religieuse, mais bien des sites de présentation de leur institution. L'utopie du Royaume doit se faire connaître mais elle rencontre pour cela l'obstacle de la clôture. Ainsi, grâce à l'internet, la mission d'information peut passer par le site du monastère, sans l'ouvrir au monde et sans que les moines aient à se rendre dans ce monde. La clôture est donc, semble-t-il, préservée. Si l'on regarde ce que proposent ces sites, on retrouve en général ces différentes rubriques : histoire, communauté spiritualité, hôtellerie, produits monastiques ou travail. Ils ne sont donc pas purement informatifs d'un point de vue touristique (horaires de visites, plan d'accès), mais tentent aussi de faire passer quelque chose de la spiritualité de la communauté. Parfois, une rubrique est destinée à ceux qui s'intéressent de près à la vie monastique et souhaitent l'expérimenter ou s'y engager. En effet, J-F Mayer note que pour les jeunes qui souhaitent entrer dans la vie religieuse, le premier contact se fera souvent par l'internet⁶⁰⁰ et l'abbé de Tamié dit que le dernier postulant arrivé a connu l'abbaye grâce au site. Souvent, les sites contiennent des extraits et des explications de la règle ainsi que le déroulement concret de la vie monastique. Il s'agit alors de la mission monastique de diffuser l'utopie dans le monde, et conformément à l'éthique monastique, il n'est pas besoin d'aller dans le monde pour l'effectuer. En cela, l'internet peut apparaître comme un outil révolutionnaire permettant à ceux qui se sont retirés du monde d'y être à nouveau présents, de manière active (les informations sur le site peuvent changer rapidement), voire interactive, alors qu'en réalité, ils ne s'y rendent pas.

Cependant, les sites internet de monastère ne sont pas tous construits sur le même ton. Si certains présentent véritablement la communauté, d'autres se limitent à une présentation théorique et désincarnée de la vie monastique de l'ordre. Parfois, seuls des passages de la règle de saint Benoît sont censées expliquer ce que signifie la vie en communauté ou la vie de prière, alors que sur d'autres sites, l'on trouvera des photos autant de la communauté que des événements la concernant

⁵⁹⁹ E. Sastre Santos, *La Vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano, Ancora, 1997, p.904

⁶⁰⁰ Jean-François Mayer, *Internet et religion*, Infolio, 2008, p.76

(professions, journées de rencontre...). Certains sites donnent alors l'impression de décrire froidement une vie monastique qui pourrait tout aussi bien être celle d'un autre monastère. Dans ce cas, qui désigne le « nous » : la communauté particulière ou les moines et moniales en général ? L'aspect désincarné de certains sites étonne par rapport à la grande humanité que prône par ailleurs le monachisme. Les moines et moniales auraient-ils peur de se révéler sur l'internet ? D'en dire trop alors qu'ils doivent vivre cachés ? Ou cela ne révèle-t-il tout simplement pas une méconnaissance du monde de la toile ?

Du point de vue économique, l'internet se révèle aussi d'une grande utilité dans la vie monastique. Alors que les moines ne pratiquent pas de campagnes publicitaires, que ce soit par conviction utopique ou par empêchement légal, il permet une forme passive de publicité dans le sens où les moines peuvent présenter leurs produits en dehors d'une démarche purement publicitaire et sans paraître s'engager directement. Une fois le produit présenté sur le site, vient voir qui veut, les moines n'incitent pas et ils n'ont pas l'impression de faire de la publicité puisque cette information est mise sur le même plan que celles concernant la communauté. De même pour l'hôtellerie, l'internet permet une forme détournée, niée de publicité, puisqu'ils n'ont légalement pas le droit d'en faire. L'efficacité de cette forme d'annonce se vérifie, puisqu'à deux reprises des moines ont souligné l'importance de l'internet pour la connaissance de leur hôtellerie. A l'abbaye de Mondaye, le frère hôtelier déclare avoir beaucoup plus d'hôtes individuels depuis la mise en place de leur site, et à Praglia, l'hôtelier cite l'internet comme l'un des meilleurs moyens de faire connaître leur abbaye aujourd'hui. En outre, le site permet de donner des informations sur les produits que le client ne retrouvera pas nécessairement dans le magasin s'il ne les demande pas. Pour ce monde de silence que sont les monastères, l'internet devient le lieu d'une parole silencieuse accessible à tous.

La vente en ligne leur offre aussi de nombreux avantages dont celui de pratiquer une forme d'économie voilée, purifiée d'argent liquide. La transaction par carte bancaire est moins visiblement mercantile, et le rôle commercial des moines sera limité au traitement de la commande, l'envoi du colis. Grâce à l'internet, les moines peuvent mettre l'économie à distance d'eux-mêmes tout en l'intégrant avec plus d'acuité dans le monde économique moderne, de même que leur relation au monde est ainsi mise à distance par son truchement.

Cependant, tous les monastères n'utilisent pas les possibilités offertes par ce nouveau média de la même façon. Ainsi, existe-t-il un réel clivage par genre dans la vente en ligne. Alors que l'on pourrait penser qu'elle correspond mieux aux besoins des moniales cloîtrées, elles ne sont que 7,7% à la pratiquer contre 30% de leurs homologues masculins. L'explication est à chercher en amont, dans la moindre modernité des monastères féminins due non seulement à la clôture et à un

éloignement du monde beaucoup plus grand mais aussi au vieillissement plus avancé. En effet, l'utilisation de l'internet, et ce n'est sans doute pas une surprise, varie selon le genre de la communauté.

Utilisation de l'internet	Genre de la communauté		Total
	Masculin	Féminin	
Dispose seulement d'un site	0,0%	3,2%	2,6%
Dispose seulement d'une adresse	32,1%	41,1%	39,5%
Dispose d'un site et d'une adresse	53,6%	26,2%	31,3%
Ni site ni adresse	14,3%	29,4%	26,6%
Total	56	248	304
	100,0%	100,0%	100,0%

Tableau 12 : Tableau croisé utilisation de l'internet * genre de la communauté⁶⁰¹

Ce tableau révèle que 53,6% des communautés masculines possèdent une adresse et un site contre seulement 26,2% des communautés féminines. Les moines ont une plus grande pratique de l'internet car ils sont plus nombreux que les moniales à posséder site et adresse courriel tandis que les femmes sont plus nombreuses à avoir seulement l'un des deux, ce qui traduit une approche plus prudente des nouveaux médias par les communautés féminines. Ces résultats par communauté correspondent à ce que l'on observe dans la société pour les internautes individuels. En effet, le profil de l'internaute français est plutôt jeune et diplômé, alors que les communautés de femmes sont en général plus âgées que celles d'hommes avec un niveau d'étude plus bas (ce qui est aussi lié à la cohorte). De même, on relève dans la société un écart de 6 points entre les hommes et les femmes pour l'utilisation de ce média, et de quasi 20 si l'on prend les grands utilisateurs⁶⁰². La population des plus de 60 ans est proportionnellement beaucoup plus importante chez les moniales que chez les moines⁶⁰³, ce qui peut expliquer un moindre dynamisme face aux évolutions techniques. Toutefois, il faut aussi prendre en compte les disparités de clôture existant entre les ordres masculins et les ordres féminins. Cette moindre ouverture sur l'extérieur peut avoir pour conséquence une plus grande méfiance vis-à-vis des médias modernes, une moindre connaissance et nécessairement, une moindre compétence pour leur maniement.

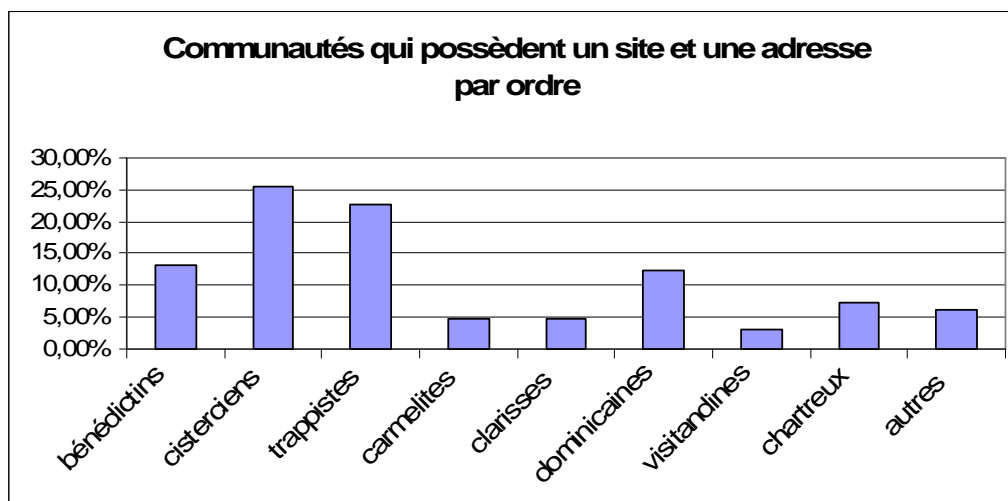
La répartition par ordre⁶⁰⁴ des monastères possédant un site et une adresse internet montre une différence d'utilisation en fonction du degré d'ouverture ou d'éloignement du monde.

⁶⁰¹ Les données statistiques ont été construites à partir de *l'Annuaire pratique des Lieux Monastiques*, 2008 sur la base de 305 monastères français, et grâce au logiciel SPSS.

⁶⁰² Source : IPSOS Média juin 2006.

⁶⁰³ Proportion des 60 ans et plus dans les communautés religieuses : hommes : 50,4%, femmes : 77% (Recensement INSEE 1999)

⁶⁰⁴ Ce tableau est réalisé en pondérant chacun des ordres pour une meilleure pertinence, ainsi les chiffres qui apparaissent prennent comme base un nombre identique de monastère pour chacun des ordres représentés, à partir des chiffres bruts obtenus sur SPSS.



Graphique 9 : Répartition par ordre des communautés qui possèdent un site et une adresse internet

Les clarisses, carmélites et visitandines sont les communautés qui utilisent le moins l'internet, or ces ordres ont pour particularité d'être intégralement féminins et régis par la clôture papale, les dominicaines ayant une clôture plus souple. Sans doute, la féminité de ces ordres a-t-elle un grand rôle explicatif car les chartreux⁶⁰⁵, plus éloignés du monde, l'utilisent paradoxalement plus. Ceci se vérifie avec le chiffre des seules communautés bénédictines, car si 45,7% des communautés masculines possèdent une adresse et un site, ce chiffre tombe à 29,2% pour les communautés féminines. Le genre est l'une des explications à cet écart, comme déjà mentionné, mais à cela s'ajoute l'application de la clôture. A l'intérieur de l'ordre bénédictin, si les femmes sont soumises à la clôture papale, les hommes ne le sont pas et ont beaucoup plus de contacts avec l'extérieur. Ainsi, le degré de clôture, lié au genre, permet d'expliquer une part importante des divergences observées. Pourtant, les avantages de l'internet pourraient être plus pertinents pour ces communautés plus cloîtrées, mais peut-être est-ce là que les risques d'altération de l'idéal monastique seraient les plus grands.

D'autres corrélations entre l'utilisation de l'internet et les activités monastiques peuvent être observées. Ainsi, plus de 92% des communautés qui possèdent un site et une adresse ont aussi une hôtellerie, ce qui s'intègre dans une politique générale d'ouverture sur l'extérieur. Ceci se vérifie en croisant l'utilisation de l'internet et le nombre de places à l'hôtellerie, plus la taille de l'hôtellerie sera importante, plus la communauté aura une utilisation de l'internet élevée. La différence est plus réduite mais néanmoins existante concernant la corrélation avec l'existence d'un magasin : 59,2% possèdent aussi un magasin contre 40,8% qui n'en ont pas. Cela peut s'expliquer notamment par le fait que le magasin n'entre pas seulement dans la politique d'ouverture au monde

⁶⁰⁵ Les chartreux sont des quasi ermites, suivant la règle de saint Bruno, ils vivent la plupart de leur vie en solitude avec quelques moments seulement en communauté.

mais aussi, et surtout, dans la nécessité de survie matérielle, plus que l'hôtellerie qui n'est pas une activité lucrative.

	articles religieux clergé	Articles religieux laïcs	Alimentation	art déco	couture, broderie	Hygiène
site et adresse	20%	30%	50%	40%	28,60%	62,50%
Aucun	32%	27,50%	13,30%	20%	30,40%	12,50%

Lecture : 20% des monastères qui produisent des articles religieux pour le clergé possèdent un site et une adresse internet, tandis que 32% des monastères qui produisent dans la même branche ne possèdent ni adresse ni site. Un même monastère peut produire dans plusieurs de ces branches.

Tableau 13 : Utilisation de l'internet selon le secteur de production

La répartition selon la branche de production révèle là encore des clivages notables en lien avec l'ouverture sur l'extérieur que suppose cette production. Ainsi, les communautés les moins nombreuses à posséder un site et une adresse courriel sont celles qui ont une activité de production d'articles religieux destinés au clergé. Ces productions se vendent dans un cercle restreint qui ne nécessite pas un média de large diffusion pour faire suivre l'information. En revanche, les deux secteurs qui présentent une utilisation prépondérante de l'internet sont ceux de l'alimentation et les produits d'hygiène. Ces produits sont en effet destinés au grand public, ce qui requiert de recruter largement sans supposition aucune d'appartenance religieuse. L'écart qui existe entre les produits d'hygiène et les produits alimentaires souligne l'engagement économique majeur que suppose la production des premiers. En effet, ce sont en général des produits de cosmétique, savons, shampoings, eaux de toilette, qui, même s'il peut être nié, présupposent un engagement économique majeur. L'internet sera alors un moyen neutre religieusement d'atteindre un public plus vaste sans déterminant religieux.

b. L'internet au monastère : protéger la vie religieuse

Si l'internet peut apporter des avantages certains aux monastères, il est aussi le lieu de multiples dangers liés à la quasi totale liberté qui y règne. Par exemple, si l'on tape « monastère » dans le moteur de recherche Google, le premier site qui s'affiche est celui de *monastère.be* qui, contrairement à ce que l'on pourrait croire n'est pas du tout un site monastique belge, mais celui d'une boîte de nuit appelée « Le Monastère » où les serveuses portent une tenue vaguement religieuse. Deux types de risques liés à l'utilisation de l'internet pour le monde monastique peuvent être identifiés : l'un concerne la pratique même des moines confrontée à l'éthique de la vie monastique, l'autre celle des internautes sur leurs sites, pouvant faire leur « marché monastique » pour chercher un lieu de retraite.

Ainsi que j'avais pu l'observer pour l'événement *Retraite dans la Ville* des dominicains⁶⁰⁶, l'impersonnalité est aussi un risque lié à l'internet. Les moines signalent aussi ce danger pour la vente par correspondance, cependant il resurgit avec plus d'acuité pour ce nouveau média dans la vente en ligne. Pour une carmélite, la dimension impersonnelle est l'une des raisons qui les retiennent de développer la vente des hosties par l'internet, car « c'est de l'écrit et en même temps c'est pas la même chose de prendre sa plume et d'écrire un petit mot sur du papier » De même, le responsable du magasin de Saint-Wandrille explique qu'ils ne vendent pas par l'internet car « on perd le contact ». Ce qui signifie que les moines et moniales n'ont pas encore trouvé le moyen de *repersonnaliser* l'échange par l'internet pour l'intégrer dans l'utopie. D'où l'hésitation qui subsiste encore pour l'utiliser, comme en témoigne le moine responsable du magasin à Saint-Wandrille : « On n'est pas prêts pour Internet », alors qu'ils possèdent parallèlement une entreprise de microcopie.

A partir de ces observations, peut-on dire que l'internet modifie la manière de vivre le monachisme ? Assiste-t-on à une éventuelle remise en cause de l'extramondanité des monastères ? La corrélation existant entre le degré d'utilisation et le degré d'ouverture au monde d'un ordre semble aller en ce sens.

L'ascèse des moines, qui refuse le monde telle que la définit M. Weber, avait fait apparaître « comme nécessaire une séparation formelle d'avec le « monde » »⁶⁰⁷. Or l'internet sera un lien avec le monde qui peut altérer cette ascèse. Ainsi, la mère Cécile de Saint-Michel explique :

« Je refuse pratiquement de travailler par e-mail. Je l'ai mis puis maintenant, je le supprime très souvent de mes en-têtes parce que...il faut aller régulièrement voir sa boîte et moi j'y vais pas régulièrement. Aller tous les jours dans la boîte e-mail voir si...J'y vais tous les 2 jours. On n'est pas dans un monde...je fais exprès un petit peu de ne pas tomber dans ce truc-là. Sinon faut répondre tout de suite. [...] Parce qu'en plus il faut tirer le truc. Donc, il faut du temps pour aller sur votre boîte, vous prenez du temps pour les lire, si vous voulez sur papier il faut du temps pour...là. [...] Je l'avais mis au début, maintenant, je l'ai pratiquement enlevé. Pour qu'on me réponde pas par e-mail. Ils m'ont envoyé des déclarations pour les recyclages qu'on doit payer sur un nombre de produits qu'on vend, et il fallait faire ça sur e-mail. J'ai dit que j'avais pas accès, j'ai obtenu qu'ils m'envoient la disquette, que je fasse mon truc et que je leur envoie par courrier. Parce que sinon, fallait aller télécharger, j'avais pas le temps. C'est un engrenage dans lequel j'essaie de ne pas tomber. »

⁶⁰⁶ Voir Isabelle Jonveaux, *Une retraite de Carême sur Internet*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 139, juillet-septembre 2007, p. 157-176

⁶⁰⁷ M. Weber, SR, p.194

Malgré l'installation de l'internet dans cette communauté, son expérience fait revenir l'économe vers la télécopie pour sa plus grande commodité. Selon elle, la communication par l'internet exigerait une plus grande soumission au temps du monde et une plus grande disponibilité.

Mais le risque le plus grand mis en avant par les moines est celui d'une sortie virtuelle de la clôture. Le monastère est un lieu clos sur lui-même, hors du monde, utopie déjà là et encore à venir du jardin paradisiaque. A ce titre, l'ouverture exceptionnelle sur le monde qu'offre l'internet paraît en contradiction avec l'esprit de la clôture. Comme le dit un moine de Lérins: « On sort moins de sa cellule et peut-être du monastère, mais virtuellement, on est bien plus à l'extérieur. »⁶⁰⁸ Si les moines quittent volontairement le monde mais qu'ils continuent d'être ouverts sur lui, peut-on dire qu'ils sont extramondains ? Par l'internet, ils peuvent certes, diffuser leur utopie dans le monde, mais aussi, prendre part à des activités du monde, se tenir au courant minute par minute de ce qui s'y déroule et finalement, vivre dans l'immédiateté alors que le monastère se veut une prise de recul totale. Comme l'écrit Weber à propos de l'ascèse extramondaine, « participer aux affaires du monde revient à accepter celui-ci, c'est donc une aliénation par rapport à Dieu. »⁶⁰⁹ C'est pourquoi, la décision prise par les communautés religieuses consiste souvent à accepter une certaine utilisation de l'internet⁶¹⁰ à des fins strictement fonctionnelles, tout en refusant l'utilisation à titre personnel, et plus encore l'introduction de l'internet dans les cellules. Il peut arriver néanmoins que certains moines, comme l'économe ou l'abbé, y aient accès dans leur cellule, il en est ainsi chez des bénédictins de Saint-Anne de Kergonan, mais là encore, c'est à titre utilitaire, en lien avec leur fonction. Interrogée à ce propos, la prieure d'un Carmel déclare :

« On l'utilise pour ce qui est utilitaire, moi je l'utilise, la sœur économe l'utilise, vraiment pour des questions utilitaires. Ensuite on a choisi en communauté de ne pas l'utiliser pour les relations personnelles. On résiste aux pressions, parce que ça m'est arrivé qu'il y ait des gens qui me demandent, est-ce que je peux écrire à telle sœur par Internet, je dis non. Mais, j'explique toujours pourquoi. Parce que c'est vrai qu'on peut être cloîtrées par des murs et être complètement sorties par son ordinateur et vice et versa, on peut être dehors, par exemple quand on va chez le docteur, on est enfermées. Donc il y a une vigilance à avoir. »

L'important semble donc de circonscrire l'usage de l'internet à des motifs liés aux activités du monastère, notamment les activités économiques, et finalement, ne l'utiliser que comme un simple outil de communication pour joindre d'autres personnes, effectuer des commandes ou trouver des informations plus faciles à obtenir par ce biais. A l'abbaye de Tamié a été installée une salle informatique, qui permet un certain contrôle social entre les moines, et le réseau est coupé après le

⁶⁰⁸ Vies Consacrées, p.280 Frère Marie et Frère Césaire, *Présence du monde sur la toile et séparation du monde*, Vies Consacrées, 80, (2008-4), p. 280

⁶⁰⁹ M. Weber, ES, p.308

⁶¹⁰ Je parle d'Internet en général, pas seulement du site du monastère.

dernier office pour que les moines n'aient pas la tentation d'y passer du temps le soir. Là encore, les communautés masculines adoptent une position plus ouverte vis-à-vis de ce média, car pour les communautés étudiées, les moines avaient accès, dans une certaine mesure à l'internet tandis que chez les moniales, il ne s'agissait que de certaines sœurs, selon leur fonction.

On en arrive alors à retrouver une certaine dimension de clôture sur l'internet, car les moniales ne l'utilisent pas comme une ouverture sur le monde, mais comme un outil répondant à un besoin précis à un moment précis. Les religieux ne vont jamais sur l'internet sans un but déterminé, ils ne « naviguent » pas de page en page, reproduisant sur la toile la clôture monastique. Cette clôture est représentée concrètement par des filtres installés sur les ordinateurs qui empêchent d'accéder à certains sites, pornographiques par exemple, comme cela se fait dans les entreprises. En réalité, ce n'est pas simplement aller voir ce qui serait nocif, mais c'est le fait même de vagabonder infiniment, dans le virtuel, qui briserait l'esprit de clôture et de séparation du monde. Tout comme dans le monde réel, les moines reconstruisent donc dans le monde virtuel une clôture monastique.

Le second changement apporté par l'internet concerne les laïcs qui peuvent avoir accès aux monastères sans sortir du monde, à ce qui auparavant demeurait caché pour celui qui n'en franchissait pas les murs. L'internet peut donc apporter au monde une connaissance du monachisme, et de surcroît une relation avec ce monde hors du monde, par des liens spirituels, des produits à vendre, des nouvelles de la communauté. Le monachisme vient au monde, sans en faire la démarche concrète. La facilité d'accès au monde monastique sur la toile ne nuit-elle alors pas au monachisme ? Devant les questions suscitées par ce nouveau média, on aurait pu penser que les congrégations avaient, elles aussi, pris le problème en main pour tâcher d'y répondre. Mais d'après les carmélites, aucune direction n'est donnée par leur congrégation, chaque communauté est libre d'adopter la position qu'elle souhaite, en accord avec les règles et constitutions naturellement.

Le monde monastique est un monde caché et ce silence sur lui-même fait partie de sa propre essence. Or, l'internet est au contraire ce lieu de l'information totale et immédiate. Les moines sont alors confrontés à cette tension entre le « dire » dans un lieu où tout est dit, et le « non-dire » pour demeurer fidèles à leur mode de vie. Ainsi, le frère chargé du site internet de Tamié, qui est aussi archiviste, éprouve parfois une gêne par rapport à la mise en ligne des chroniques du monastère : « Moi, je suis assez mal à l'aise par rapport à cette chronique parce que ça fait assez voyeurisme, d'une certaine manière. » Tout ne peut pas être su du monastère car il est un lieu hors du monde, où ne peuvent entrer que ceux qui ont vécu les rites de passage requis. La vie monastique à l'intérieur de la clôture est nécessairement secrète.

Les moines se tiennent vigilants face à ce nouveau média qui pourrait par certains aspects, altérer la vie religieuse en rendant la clôture plus poreuse et mettant en lumière ce qui doit rester caché dans le silence du cloître.

c. Un autre internet : l'utopie monastique appliquée au web

Pour dépasser les comportements consuméristes qui risquent d'être appliqués aux sites monastiques, certains monastères tentent d'insérer les internautes dans leur communauté spirituelle grâce à la mise en ligne de l'homélie du dimanche, l'Évangile et la phrase du jour de la règle de saint Benoît, mais aussi, des photos de la communauté, l'annonce d'événements comme les professions, qui donnent une dimension plus personnelle à la communauté. L'internet devient alors un relais de la communauté pour les familiers du monastère, ceux qui se sentent appartenir, mais de loin, à cette communauté. L'étude des statistiques du site de Tamié⁶¹¹ révèle que la plupart des visites proviennent effectivement de connaisseurs du site⁶¹² et les homélies sont très lues⁶¹³. Comme le soulignent M. Lövhelm et A. Linderman, « the possibility of maintaining a heterogeneous temporal 'site' for the collective constructing of religious identity furthermore indicates that these kinds of networks in some aspects 'work' better as a connection between the individual and the larger community in the present situation than 'traditional' communities organized around homogeneity and stability. »⁶¹⁴ Il ne s'agit pas ici réellement de construire une communauté religieuse, mais de relayer de manière peut-être plus concrète, par un lien virtuel, le lien invisible d'une communauté de prière.

Mais aussi, ces sites ont le but d'informer et de dire ce qui habituellement n'est pas dit, puisque les moines ont peu de relations directes avec le monde. Plusieurs sites, comme ceux par exemple de Fleury, Ligugé ou encore En Calcat proposent une page de questions-réponses sur la vie monastique, du type : « A quoi servent les moines ? », « Est-ce que vous n'avez jamais envie de sortir de votre monastère ? », « Comment devient-on moine ? », etc. Ces questions sont orientées vers ceux qui ont une moindre connaissance du monde monastique, toutefois il n'est pas certain que ces personnes vont accéder jusqu'au site. On touche alors une autre aporie qui est celle du public visé et des moyens de l'atteindre réellement. Car si l'internet permet avec une assez grande facilité de diffuser le message utopique des monastères, il ne donne aucune garantie sur son efficacité et tout simplement sa réception. Certes, les sites enregistrent parfois le nombre de

⁶¹¹ Les frères de Tamié m'ont gracieusement donné accès aux statistiques de visite de leur site.

⁶¹² 39% des visites sur le site se font directement (49% par un moteur de recherche et 12% par d'autres sites)

⁶¹³ Les visites sur les pages « homélies » représentent 6,6% du total des pages visitées en 2008.

⁶¹⁴ « La possibilité de maintenir un site temporellement hétérogène pour la construction de l'identité religieuse indique en outre que ces types de réseaux « travaillent » sous certains aspects à une meilleure connexion entre les individus et une communauté plus large dans la situation présente que les communautés « traditionnelles » organisées autour de l'homogénéité et de la stabilité. » (notre traduction).

visiteurs⁶¹⁵, mais il est difficile de savoir la durée de la visite, et encore plus son contenu, était-ce une simple visite informative sur un point précis (hôtellerie, produit) ou une réelle lecture du site ?

Hormis la commodité de ce média pour la mission de témoignage des monastères, ce qui se joue ici est la plausibilité de l'utopie monastique au XXI^{ème} siècle. Le monastère ne pourra être plausible que s'il est un minimum accessible, et ceci par les moyens du temps. Or, aujourd'hui, le moyen d'accès aux objets éloignés passe le plus souvent par l'internet. De plus, à l'heure de l'exculturation du catholicisme, l'internet va pouvoir être un moyen sécularisé, déchargé des référents catholiques traditionnels, d'atteindre les individus éloignés de la religion. Toutefois, ceci n'est pas propre aux monastères, mais à toute utilisation par l'Eglise catholique ou les ordres religieux de ce nouveau média.

A l'accumulation recensée par H. Desroche des altérités produites par l'utopie⁶¹⁶, on peut ajouter « *autre internet* », car en effet, comme pour l'économie, la solution trouvée par les moines de s'engager sur l'internet tout en restant moines en dehors des circuits de la post-modernité, est de vivre différemment ce nouveau média. Là encore, les moines appliquent leur utopie pour rendre présent sur la toile, ce Royaume de Dieu qui advient. Tout comme dans le monde où le monastère est déjà cette parcelle de Paradis au milieu de la société encore terrestre, dans le monde virtuel, un site monastique représente ce paradis à venir au milieu des sites marqués par le péché encore présent. Il est en réalité primordial pour les moines que leurs sites marquent la différence, sinon ils perdraient dans le monde virtuel la position de saints si chèrement acquise dans le monde réel. L'espace utopique s'élargit à l'espace virtuel. Le monastère étant présent dans cet espace virtuel, il doit y continuer l'utopie sous peine de la dénaturer.

Ainsi, un site monastique reprend des caractéristiques de différenciation que l'on trouve pour l'économie : il est sobre, le visiteur y trouve un certain repos des yeux dû à l'absence de publicité, il porte une image traditionnelle par les lettres souvent gothiques, et il se veut reposant par la musique de fond, fréquemment grégorienne, extraite des offices de l'abbaye. Or, c'est bien cela que le monde recherche dans le monastère, un lieu reposant loin du stress de la société, un lieu hors du temps. Une grande place sera faite à la dimension spirituelle, et finalement, par toutes les rubriques présentes, pour faire vivre au visiteur une expérience monastique en quelques minutes. La dimension économique est aussi présente avec la page des produits, parfois en vente en ligne, cependant, certains monastères possèdent un site particulier pour la vente de leurs produits. Même sur l'internet, la cohabitation de la dimension spirituelle et de la dimension économique engendre

⁶¹⁵ Au 2 septembre 2008, le site *abbayes.net*, portail de la vie monastique, enregistrait 143 503 visiteurs depuis sa création en 2005.

⁶¹⁶ Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calman-Lévy, 1973, p. 228

des tensions. De même que certaines communautés ne souhaitent pas avoir de magasin dans l'enceinte du monastère, mais à l'extérieur, certains monastères ne souhaitent pas vendre leurs produits sur la même page que la présentation de la spiritualité. L'abbaye de Flavigny par exemple possède un autre site personnel pour la vente de produits monastiques⁶¹⁷. Mais du fait de sa séparation du site religieux, il est beaucoup plus économique que les pages intégrées aux sites d'abbaye. En effet, on peut y trouver une rubrique de promotions - ce qui est rare pour les produits monastiques - dont fait partie une statue de Jean-Paul II de 130 cm. Il serait délicat de mettre Jean-Paul II en solde au milieu des rubriques spirituelles... Comme les entreprises monastiques, la solution de séparer l'économique du religieux, si elle préserve le religieux équivaut aussi à un échec de l'intégration à l'utopie comme système total et à une forme de sécularisation en tant que séparation des sphères, sphère du religieux d'un côté, sphère de l'économique de l'autre sans intégration de l'une dans l'autre.

Comme exemple concret de site monastique, on peut citer celui des Chartreux, ordre résolument hors du monde, et sa phrase d'accueil très parlante : « Ami, qui que vous soyez, que les hasards de l'internet ont conduit sur ce site, soyez le bienvenu. Vous n'y trouverez rien ou peu de chose de ce que le monde actuel apprécie, pas même le souci d'être différent. »⁶¹⁸ Cette phrase est typiquement monastique, tout d'abord pas le premier terme, « ami », puis l'accent mis sur « les hasards d'Internet », qui marque une prise de distance des moines vis-à-vis de ce média. Mais surtout, il faut souligner la deuxième phrase, qui se contredit elle-même. Les sites monastiques seront différents car ils ne présentent pas ce que le « monde apprécie », et en réalité, ce que le monde attend des moines est justement qu'ils soient différents en ne suivant pas les modes du monde. Le « désir d'être différent » des moines se traduira plutôt par l'absence des registres à la mode que par l'introduction explicite de l'insolite.

L'internet peut donc être véritablement monastique, comme intermédiaire silencieux entre les moines et le monde : se dire dans le monde sans quitter le cloître, pratiquer une certaine publicité tout en l'anesthésiant par sa mise à distance, répondant par là aux exigences de la vie religieuse. Cependant, introduisant le monde dans le cloître, l'internet peut aussi mettre en péril l'éthique de vie monastique en ouvrant virtuellement la clôture. C'est pourquoi les moines reconstruisent sur la toile une clôture monastique. Parallèlement, l'internet permet un plus grand accès des laïcs au monde monastique, par le biais, et ce n'est pas négligeable, d'un outil plausible pour la société moderne.

⁶¹⁷ www.traditions-monastiques.com. Le site de la communauté est www.clairval.com

⁶¹⁸ www.chartreux.org

CHAPITRE 2 : L'ÉCONOMIE CHARISMATIQUE DANS LES DIFFÉRENTES SOCIÉTÉS SÉCULARISÉES EUROPÉENNES

L'économie est une source de perpétuelles tensions au sein du monastère, malgré les recompositions effectuées par les moines pour pacifier au mieux ce conflit immémorial. Toutefois, les données auxquelles chaque monastère est confronté varient selon l'époque et la société environnante. La prise en compte des éléments propres à chaque société, permettra de saisir les caractéristiques intrinsèques à l'économie monastique de celles qui seraient contingentes, selon une situation extérieure donnée. La comparaison entre les quatre pays que sont la France, l'Italie, l'Allemagne et la Belgique peut alors apporter des éléments de réponse.

1. LES PRINCIPALES SOURCES DE DIFFÉRENCES

Il est nécessaire de rappeler tout d'abord les divergences d'ordre socio-juridique et historico-économique qui sont au fondement de l'organisation économique des monastères. Une fois posées ces conditions qui sont imposées de l'extérieur aux moines, il sera possible de discerner les divergences elles entraînent dans l'approche de l'économie.

a. Cotisations sociales et subsides de l'Etat

La première différence à rappeler, et qui me semble fondamentale, est l'assignation obligatoire par l'Etat des moines français aux cotisations sociales, en tant que moines, et non pas uniquement comme employés dans des sociétés commerciales. L'hypothèse, que je me propose de vérifier par la suite, est de poser comme déterminante et responsable des dissemblances observées entre les diverses économies monastiques, cette situation particulière des moines français. Ceux-ci sont assujettis depuis 1978 au paiement des cotisations sociales par la CAVIMAC, caisse de sécurité sociale obligatoire réservée aux membres des collectivités religieuses des différents cultes. Elle comprend deux branches : maladie, maternité, invalidité et vieillesse. En retour, ils disposent de remboursements pour les soins et reçoivent une pension de retraite, comme pour toute caisse de sécurité sociale. Cette caisse est indépendante de l'emploi du moine qui, grâce au système de la valeur d'entretien n'aura pas à payer doublement les cotisations s'il travaille dans une entreprise. En revanche, en Italie, les moines ne sont pas assujettis aux cotisations s'ils n'ont pas de profession à l'extérieur, mais reçoivent néanmoins la pension minimale de l'Etat. Les clercs réguliers sont en

effet exclus du « Fondo clero » auquel sont assujettis les prêtres⁶¹⁹. Les communautés françaises doivent produire de la richesse en vue de payer ces cotisations, qui leur rapportent dans un second temps par le biais des remboursements, tandis que les communautés italiennes reçoivent ces mêmes revenus sans avoir à faire d'investissements en ce but. Ceci explique d'emblée la nécessité pour les moines français d'avoir une économie plus performante.

Cependant, cotisations et subsides de l'Etat posent aussi de nombreuses questions par rapport à la situation théoriquement extramondaine des moines. Tout d'abord, remarquons avec G. di Mattia que le Concile Vatican II ne dit mot sur cette question qui remet pourtant en cause certaines dimensions de la vie monastique, car l'assignation aux cotisations sociales rend strictement impossible l'autarcie, et la dépendance des monastères des subsides de l'Etat réduit leur statut d'extramondanité. Selon Mattia, « a un esame sereno e rigoroso dei contenuti teorici e degli aspetti pratici della argomentazioni avanzate a sostegno della inconciliabilità del voto di povertà con le assicurazioni sociali »⁶²⁰. Les assurances sociales iraient à l'encontre du vœu de pauvreté dans la mesure où elles remettent en cause l'idée de subvenir à ses besoins sans dépendre de personne, si ce n'est soi-même. Toutefois, une carmélite française relève que cette dépendance peut être aussi vue comme une communion avec les pauvres de la société, une participation à l'état de pauvreté moderne. Aujourd'hui, être pauvre n'est plus vivre uniquement de ce que l'on produit, mais dépendre des aides de l'Etat, en ce sens, les moines participeraient à l'état de pauvreté vécu aujourd'hui, en dépendant des subsides sociaux. Car la pension versée par la CAVIMAC, caisse des religieux, est bien en-dessous du minimum vieillesse, par conséquent les moines peuvent demander le complément accordé par l'Etat pour atteindre ce niveau. Selon cette religieuse, le but est de s'insérer dans le système social et non pas de vouloir en être totalement indépendant, ce qui va à l'encontre du mouvement de désinvestissement sociale. D'autres religieux déclarent que « nei sistemi di previdenza sociale che entrano progressivamente in vigore nei vari paesi, il lavoro permette anche ai religiosi di prendere parte alla solidarietà nazionale alla quale nessun cittadino ha il diritto di sottrarsi »⁶²¹. Mais il semble qu'aujourd'hui la plausibilité de la vie monastique doive se vivre dans une participation minimale à la structure de la société, et surtout, à ce qui constitue le lot commun de l'humanité, dans ses dimensions de pauvreté notamment.

⁶¹⁹ Ces informations m'ont été données par l'INSP (Istituto Nazionale Previdenza Sociale) en réponse à ma question sur la provenance de la pension des moines, mais je n'ai pas réussi à obtenir quelque chose de plus précis sur leur cas particulier.

⁶²⁰ Giuseppe di Mattia, *Il Voto di povertà religiosa e la assicurazioni sociali*, p.198, in *Lo Stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1985

⁶²¹ *La formazione negli istituti religiosi interamente dediti alla contemplazione specialmente le monache*, 1990, année 16, *Informationes S.C.R.I.S.*, p.59

b. Héritage historique et patrimoine foncier

L'héritage historique des monastères de ces quatre pays présente comme point commun qu'ils ont tous subi une à deux suppressions, dont celle de Napoléon⁶²². Ces suppressions et confiscations des biens ont entraîné selon les pays des pertes momentanées ou irréversibles des patrimoines constitués au cours des siècles antérieurs. En France, peu de monastères réussirent à rentrer en possession de tous les biens qu'ils possédaient avant la Révolution. S'ils purent en général récupérer les bâtiments, les terres avaient été vendues, dispersées et ils n'avaient pas la capacité de les racheter. En revanche, en Italie, Allemagne et Belgique, les moines purent dans la plupart des cas recouvrer leurs biens. « Questi [gli ordini religiosi] richiesero di rientrare in possesso dapprima dei loro invenduti, poi anche di quelli passati nelle mani dei privati, sostenendo che questi non ignoravano il vizio del loro possesso, essendo stati spogliati i legittimi proprietari. »⁶²³ Les conséquences de ces suppressions et des différences concernant les restitutions s'observent dans les productions monastiques : dans le seul secteur de l'alimentaire, 15,8% des productions françaises sont issues du secteur primaire (agriculture, élevage) et 84,2% du secteur secondaire (transformation), contre 37,7% pour le premier en Italie et 62,3% pour le second. La part du secteur primaire est donc plus que doublée en Italie par rapport à la France. Cet écart peut trouver diverses explications, mais il illustre en partie les capacités italiennes agricoles que les moines français ne possèdent plus.

La propriété monastique est aujourd'hui largement reconnue, par le biais des diverses législations sur les associations non-lucratives ou religieuses, selon les pays, il leur est désormais reconnu le droit d'acheter ou de vendre des biens immobiliers. Les communautés sont donc pour la majorité des cas, propriétaires des bâtiments qu'elles occupent⁶²⁴. La différence concerne les ensembles immobiliers inscrits au registre des monuments nationaux ou au *Fondo per l'Ambiente Italiano*, car ceux-ci reçoivent des aides importantes de l'Etat dans les restaurations qui engagent en général des fonds considérables.

Le patrimoine monastique, même réduit ou monument historique, est une source de dépenses de grande ampleur dans le budget des monastères, ainsi que l'illustre le modèle d'économie intergénérationnelle. Par leur statut de religieux, les moines et moniales italiens sont exonérés de la taxe d'habitation, contrairement à la France où seules certaines communautés bénéficient de l'exonération prévue pour les contribuables âgés de plus de 60 ans non soumis à l'impôt sur le revenu, ou les titulaires de l'allocation de solidarité vieillesse comme le sont les maisons de

⁶²² Le sud de l'Italie a cependant échappé à cette suppression, ainsi, l'abbaye de Farfa n'a subi que la confiscation par l'Etat italien en 1861.

⁶²³ Giuseppe Ferroglio, *La Condizione giuridica degli ordini religiosi*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1931, p.221

⁶²⁴ Sauf dans le cas des congrégations non reconnues légalement en France, qui utilisent une association dite « paravent » pour la propriété immobilière.

retraite. Quant aux taxes foncières, « assises sur les propriétés bâties et non bâties, ces taxes sont obligatoirement payées par les communautés propriétaires d'immeubles et de terres »⁶²⁵. Toutefois, les communautés religieuses, en tant qu'associations, ne sont pas imposables à l'Impôt de Solidarité sur la Fortune, alors que certaines pourraient l'être lorsqu'elles possèdent un ensemble immobilier historique important. L'élément patrimonial occupe donc un poids important dans la gestion des biens temporels d'une communauté religieuse, mais selon le pays, les moines font l'objet d'un traitement de faveur par l'exonération de certaines taxes. Le patrimoine des monastères français est estimé à 4 580 000 euros en moyenne, selon l'enquête de Monastic, avec un minimum de 100 000 euros et un maximum de 48 000 000 euros ; les disparités sont donc importantes⁶²⁶. Ces chiffres montrent aussi que si les associations non lucratives n'étaient pas exonérées de l'ISF, plus de la moitié des monastères le paieraient puisque leur patrimoine dépasse le seuil d'imposition à l'ISF fixé à 790 000 euros⁶²⁷. Ce patrimoine se répartit en moyenne en trois tiers quasi égaux que sont les patrimoines immobilier, financier et autre. Je n'ai pas pu trouver de tels chiffres pour l'Italie, ce qui aurait enrichi grandement la comparaison et la compréhension de la constitution des patrimoines monastiques.

2. LA RÉPARTITION DES PRODUCTIONS MONASTIQUES

Les hypothèses émises sur la différence d'économie entre les monastères italiens et les monastères français du fait de l'assignation de ces derniers aux cotisations sociales, les obligeant à créer de la richesse en plus de leur subsistance propre, peuvent être éprouvées par une étude des secteurs de production des monastères. Malheureusement, je ne dispose pas de données aussi précises pour l'Italie que pour la France. Pour la première, je n'ai pu que relever les produits cités dans les guides des monastères alors que pour la seconde, grâce au catalogue Monastic qui répertorie pratiquement tous les produits monastiques de France par monastère, des statistiques beaucoup plus précises ont pu être construites.

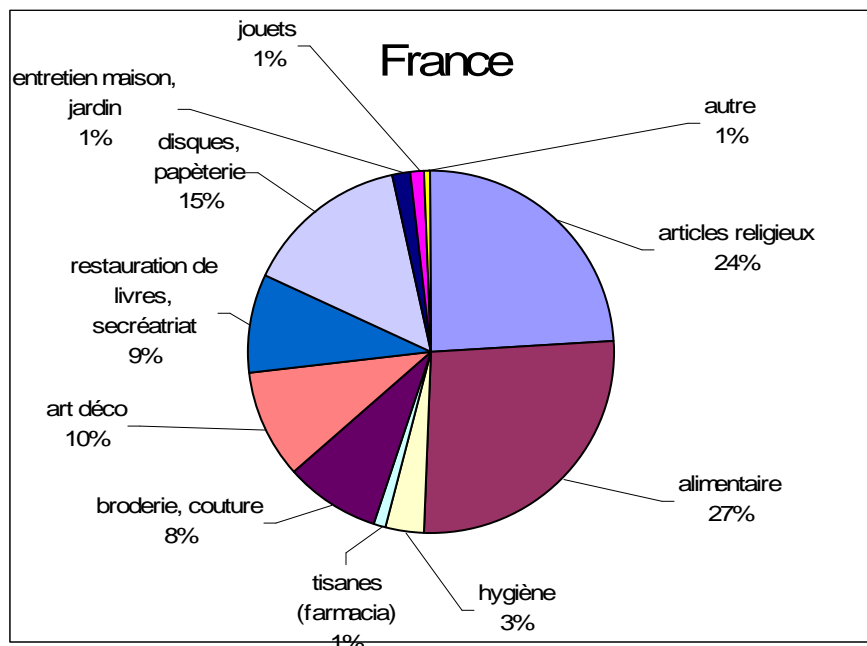
⁶²⁵ *Guide fiscal des communautés religieuses*, Monastic, juin 2002, p.57

⁶²⁶ *Enquête de l'automne 2007 : Monastères et problèmes économiques*, présentée par Pierre-Yves Gomez et Renaud de Mazières

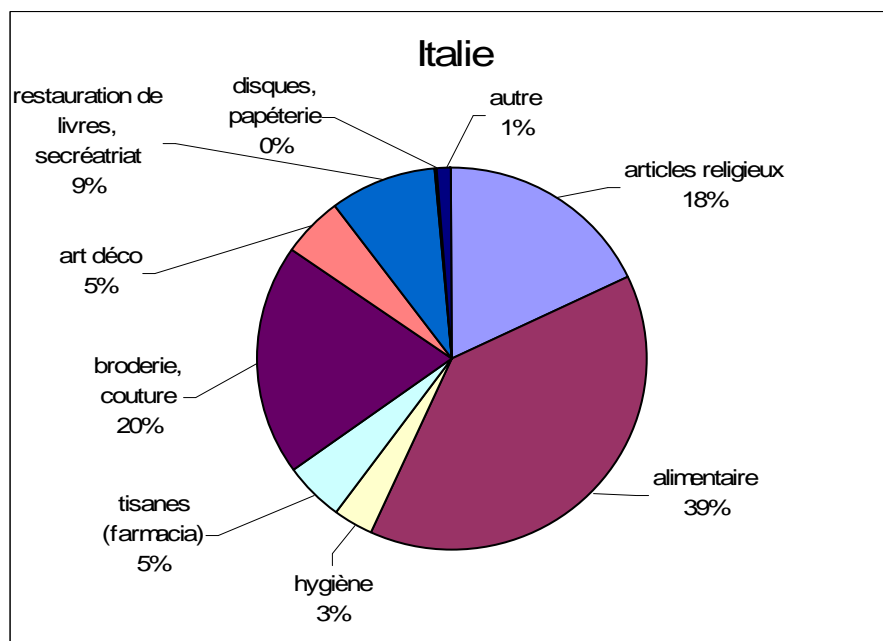
⁶²⁷ Notons toutefois que les écarts entre le patrimoine des moines et celui des moniales sont importants, car le patrimoine moyen est de 11 814 000 € pour les premiers et 2 645 000 pour les secondes (sur les 34 monastères de l'enquête, ce qui ne présente pas un indice de significativité très élevé, mais ce sont les seuls chiffres que nous ayons). Cette différence s'explique en partie par l'histoire, puisque les communautés de femmes, vivant principalement des dots et ne pouvant travailler la terre, possédaient peu de patrimoine foncier.

a. Présentation des secteurs de production en France et en Italie

La répartition des différents secteurs dans lesquels produisent les monastères met à jour des disparités dans les structures des économies monastiques.



Graphique 10 : Répartition des secteurs de production en France, source : Monastic



Graphique 11 : Répartition des secteurs de production en Italie

Lecture : ces graphiques représentent la proportion d'ateliers d'une certaine activité par rapport au nombre total des ateliers, ce qui signifie qu'un monastère peut avoir plusieurs ateliers, de productions différentes. Je n'ai pas pris en compte les ateliers de fabrication d'hostie car il semble y avoir une grande marge d'erreur pour le cas italien.

Sources : Italie : Guide des monastères, 2004 , France : catalogue Monastic 2006

Ces diagrammes font ressortir immédiatement la prépondérance d'un secteur identique dans les deux pays : l'alimentation, qui rassemble 27% du total en France et 39% en Italie. Dans les deux

cas, trois principaux secteurs accaparent à eux-seuls les trois quarts de l'ensemble. Après l'alimentaire, il s'agit pour la France des articles religieux (24%) et de la papeterie-art du livre (15%); de la couture (20%) et des articles religieux (18%) en Italie. L'alimentaire renvoie directement aux productions de subsistance qu'il n'est pas étonnant de retrouver aujourd'hui. La couture et la broderie, très répandues en Italie, font aussi écho aux traditionnelles activités des monastères féminins, mais ne favorisent pas la compétitivité de cette économie. La couture - secteur uniquement féminin - est en perte de vitesse autant du côté de l'offre que de celui de la demande, contrairement au secteur assez large des disques et papeterie qui recèle d'expansions potentielles. Cet écart révèle la plus grande rentabilité des productions françaises découlant d'une nécessité accrue de compétitivité.

Les autres secteurs de production se répartissent de manière quasi égale, bien que l'on puisse signaler un secteur propre à la France, qui est celui des produits d'entretien pour la maison et des engrais. La diversification est donc plus importante en France qu'en Italie, avec des produits plus spécialisés. Il faut ajouter - ce qui n'apparaît pas dans ce graphique - que la diversification interne au monastère des secteurs de production est recherchée par les moines pour une plus grande stabilité économique. Comme le disent certains moines, lorsqu'une communauté est engagée dans un type unique de production, le fromage par exemple, une crise de ce secteur met en jeu l'équilibre de la communauté. Don Raffaele, de Praglia, à la question de savoir pourquoi ils optent pour plusieurs petites activités plutôt qu'une seule plus importante, répond :

« Nous avons l'expérience des anciens moines qui sont arrivées, et c'est aussi du bon sens, parce que si vous avez une seule activité au moment de crise... Et une expérience justement à ce sujet, par exemple Tamié, en France, ils font seulement du fromage. Il y eu de gros problèmes pour les fromages. Et ils faisaient seulement du fromage ! C'est aussi du bon sens d'avoir plus d'activités mêmes si elles sont plus petites. Et comme ça nous avons une plus grande élasticité, nous savons très bien que la cosmétique est une activité très critiquée. Parce que, les normes européennes continuent à émettre des lois, toujours plus restrictives dans le secteur. Nous, nous ne pouvons pas suivre, nous le savons bien. Donc nous avons d'autres activités. »

La diversification des types d'activités permet donc d'écarter ce risque, et en effet, environ 57% des communautés françaises travaillent dans au moins deux secteurs⁶²⁸.

⁶²⁸ Ce chiffre est issu de notre base de données statistiques sur les monastères, il ne comprend pas les communautés pour lesquelles nous n'avons pas de résultat concernant le travail, soit qu'elles n'en aient pas, soit qu'il ne soit pas signalé. Les secteurs de productions que nous avons enregistrés sont les suivants : articles religieux pour le clergé, pour les laïcs, restauration de livres et imprimerie, alimentaire, disques papeterie, couture, art déco, produits d'entretien, produits d'hygiène, jouets, autres. Ce qui signifie que 57% des communautés sont au moins dans deux de ces secteurs, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne diversifient pas leur production au sein d'un même secteur.

b. Produits dérivés de l'activité domestique ou produits à but uniquement commercial

Pour déterminer plus exactement l'éventuelle rupture intervenue dans l'économie monastique française à cause du paiement obligatoire des cotisations, il faut pouvoir distinguer les productions monastiques selon qu'elles sont ou non issues des anciennes activités de subsistance domestique. Il sera alors possible de dire si les monastères français ont effectivement reconverti leur économie traditionnelle en économie commerciale, dans le but de créer des revenus susceptibles de payer les cotisations sociales.

	Italie		
	Hommes	Femmes	Total
Dérivés des activités de subsistance	69,50%	56,50%	60,30%
Non dérivés	21,20%	16,20%	18%
Religieux	9,30%	27,30%	22%
	100,00%	100,00%	99,50%
	France		
	Hommes	Femmes	Total
Dérivés des activités de subsistance	48,60%	30,00%	35,90%
Non dérivés	41,10%	39,50%	40,00%
Religieux	10,30%	30,50%	24,10%
	100,00%	100,00%	100,00%

Tableau 14 : Proportion des activités dérivées ou non des activités de subsistance en Italie et en France

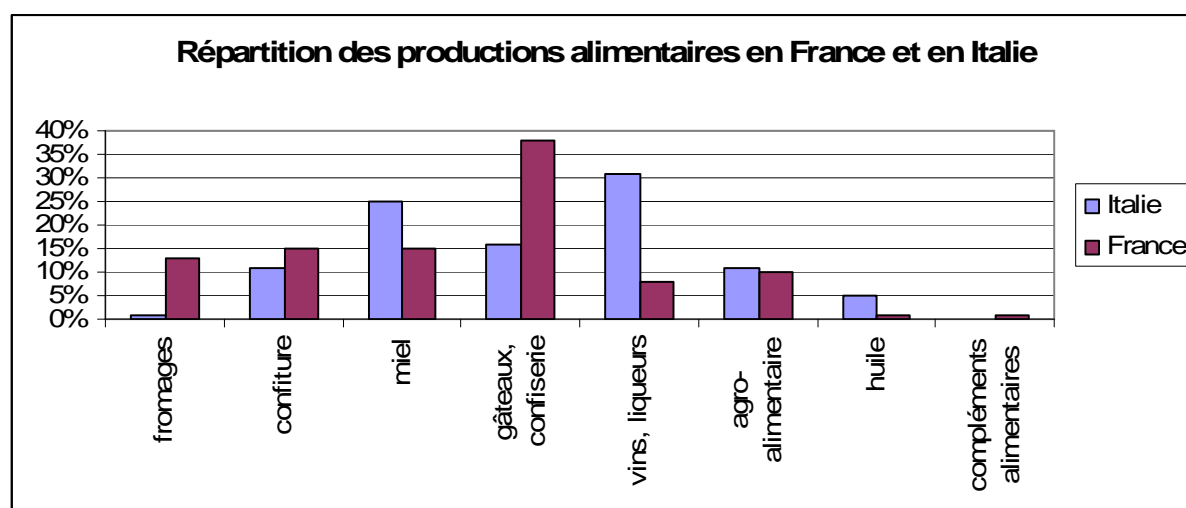
(Lecture : j'ai classé dans les activités dérivées des activités traditionnelles de subsistance, donc à utilité directe et indispensable pour les moines et moniales : l'alimentaire (bien que certaines activités puissent avoir un degré de dérivation plus ou moins élevé), les tisanes issues des anciennes « farmacia » et la broderie et couture. Dans les activités non-dérivées, c'est-à-dire nouvelles et sans utilité directe pour les moines, se trouvent les secteurs art décoration, hygiène et entretien de la maison, papèterie et art du livre, jouets, etc. J'ai classé les produits religieux à part)

Ce tableau met en lumière une plus grande fréquence d'activités dérivées des activités traditionnelles de subsistance pour les monastères masculins que pour les monastères féminins. Ceci peut s'expliquer par le fait que les femmes ont commencé à avoir des activités de production économique plus tard que les hommes puisque traditionnellement, les moniales n'avaient pas d'activités réellement productives, si ce n'est les travaux de couture pour le clergé.

Il apparaît surtout clairement que les activités des monastères italiens sont en grande majorité dérivées des activités traditionnelles de subsistance, tandis que celles des monastères français s'équilibrent entre activités traditionnelles et nouvelles, mais plus nombreuses sont les activités sans lien direct avec la subsistance du monastère. D'où la nécessité absolue du commerce et l'impossibilité de l'autarcie. D'après la typologie des économies monastiques élaborée en première partie, l'économie italienne serait une économie d'activités à origine monastique pendant que l'économie française serait plutôt une économie à but économique. Si l'on considère aussi comme

non intégrés dans les activités de subsistance directes ou dérivées, les articles religieux, on arrive à une proportion de deux tiers un tiers en faveur des activités dérivées de productions traditionnelles en Italie, et à l'inverse en France. L'écart est donc significatif. Ceci vient par conséquent corroborer l'hypothèse selon laquelle, du fait de la nécessité de payer les cotisations, les monastères français ont dû trouver des activités liées au commerce pour créer de la richesse, mais non pour leur consommation directe, ce que les monastères italiens n'ont pas eu à faire.

Ces propos peuvent se vérifier pour le cas particulier des produits alimentaires, car même s'ils paraissent tous issus des anciennes productions à usage interne, le degré de proximité est en réalité plus ou moins élevé. Le fait, observé précédemment, que l'autoconsommation n'est pratiquement pas présente en France, contrairement à l'Italie, peut être expliqué par l'exposition des divers secteurs de production alimentaire.



Graphique 12 : Répartition des diverses productions alimentaires en France et en Italie

Ce graphique fait ressortir le poids important des secteurs miel et vin, liqueur en Italie, et celui des gâteaux et confiseries pour les monastères français. La distinction entre des activités traditionnelles des monastères, liées au besoin du culte et de la subsistance se retrouve immédiatement : l'apiculture (qui servait pour la cire), la viticulture (pour le vin de messe et le vin de table) et la culture des herbes médicinales. Tandis que les gâteaux et la confiserie, même s'ils sont en partie issus d'anciennes recettes des moines et qu'ils s'affichent comme tels, présentent un éloignement beaucoup plus grand par rapport aux productions de subsistance. Ce qui est encore plus vrai pour la confiserie que pour les gâteaux, que l'ascèse ne permet pas d'intégrer dans les consommations du monastère. Ces derniers aliments ne font pas partie de la consommation nécessaire des moines et s'apparentent même au superflu. Cependant, ils présentent l'avantage de faire facilement l'objet d'un achat dit impulsif, c'est-à-dire, sans besoin, que le touriste effectuera au magasin.

Si les productions des moines italiens peuvent toutes, ou presque, être utilisées pour la consommation monastique, les productions importantes de gâteaux et confiserie en France n'entreront pas dans la consommation des moines (ils représentent 54% de la production alimentaire des moniales françaises). Il s'agit alors de production à fin uniquement commerciale, qui diffère de la production dérivée de l'autosuffisance. Là encore, les femmes ont des productions, au moins en France, moins directement utilisables pour l'autoconsommation, illustrant leur entrée plus tardive dans le travail productif. De plus, ces productions féminines affichent clairement leur appartenance à une économie de la qualité qui prouve la nécessité que les moniales ont eue de trouver un créneau viable sur le marché, tandis que les moines pouvaient bénéficier d'une réputation déjà assise. Le choix de la qualité plus que la quantité, s'adapte aussi aux moindres forces physiques présentes dans les ateliers de moniales, où la main d'œuvre sera souvent entièrement féminine. D'autre part, les activités de productions alimentaires françaises, on le voit avec la confiserie par rapport au miel par exemple, nécessitent de plus grandes transformations, et possèdent de ce fait une plus grande valeur ajoutée que celle des monastères italiens. Ce qui vient encore corroborer l'hypothèse de départ.

Ainsi, même les productions alimentaires que l'on pourrait croire toutes dérivées des activités de subsistance, peuvent découler d'un besoin moderne d'économie commerciale. Mais le rattachement imaginaire des produits à la subsistance les valorise par l'appartenance à la tradition qui s'y trouve greffée.

Le cas des articles religieux vient encore enrichir cette approche car, contrairement à l'image qu'ils donnent, ils ne sont pas réellement dérivés de productions traditionnelles, puisqu'ils n'entrent pas dans les productions de subsistance de base. Si les moines, pour leur usage propre et comme travail manuel ascétique, pouvaient fabriquer des chapelets et sculpter des statues pieuses, cela n'était pas pour autant une réelle activité économique, ni même partie intégrante de l'économie domestique, puisque ces productions ne leur procuraient pas une subsistance directe. Cependant, ces productions d'articles religieux donnent l'impression d'être profondément inscrites dans le travail monastique du fait de leur objet, malgré leur inutilité aux moines pour la plupart, et s'intègrent donc parfaitement dans l'image du produit monastique que le client vient chercher. L'image du moine qui fabrique amoureuxment un chapelet dans un esprit de prière, tout comme le faisaient déjà il y a plus de quinze siècles les Pères du désert, correspond exactement aux attentes des clients. Ainsi, l'importance des productions religieuses, de piété tout au moins, ne contredit pas l'hypothèse de l'activité à unique but économique (et non d'autosuffisance), car cette production n'est destinée qu'au magasin, la part utilisée par le monastère n'est pas significative, si même elle

existe. La distance entre les moines et les moniales est aussi importante en France qu'en Italie, surtout concernant les objets du culte.

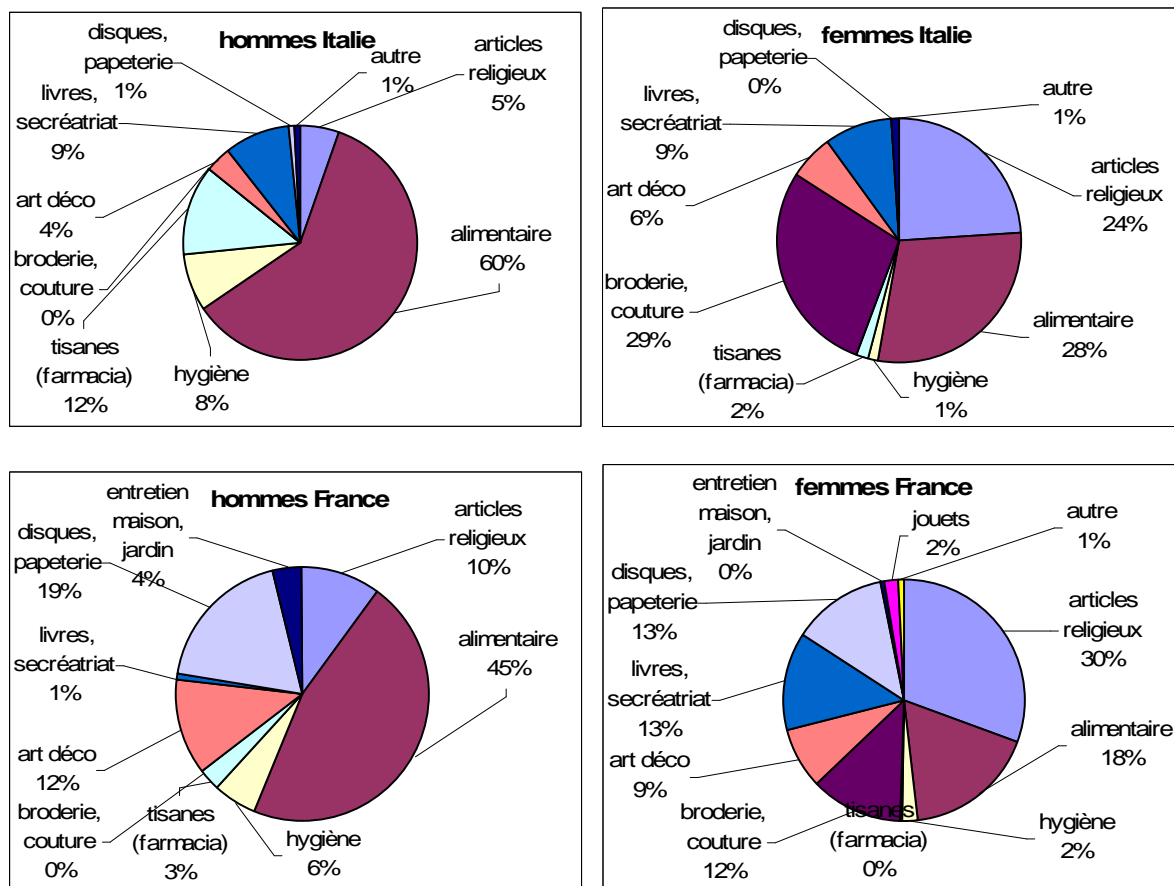
	Italie					
	<i>Hommes</i>	<i>Femmes</i>	<i>Total</i>	<i>% sur total des activités</i>	<i>%hommes</i>	<i>%femmes</i>
<i>Hosties</i>	0	21	21	6%	0%	8%
<i>articles religieux culte</i>	0	24	24	6%	0%	9%
<i>articles religieux piété</i>	6	25	31	8%	5%	10%
	France					
<i>Hosties</i>	0	43	43	11%	0%	16%
<i>articles religieux culte</i>	1	32	33	9%	1%	12%
<i>articles religieux piété</i>	10	39	49	13%	9%	14%

Tableau 15 : Répartition des communautés produisant des articles religieux en Italie (guide 2004) et en France (Monastic 2006)

Mis à part le cas de la production d'hosties, les objets du culte sont des productions quasi strictement féminines (je n'ai répertorié qu'un monastère français masculin qui produit de l'encens). Pour les objets de piété, le chiffre pour les ateliers de moniales italiennes est le double de celui des moines, le triple dans le cas de la France. L'élaboration plus tardive des ateliers et la stricte clôture qui préconise des travaux internes à la sphère religieuse viennent expliquer cette différence. Le cas des objets religieux est particulièrement révélateur car ils ne sont pas issus du modèle des monastères autosuffisants, et bien qu'ils en donnent l'illusion parfaite, ils sont beaucoup plus commerciaux que les produits alimentaires.

D'autre part, on peut s'étonner que les moines français produisent plus d'objets religieux que les moines italiens alors qu'en France, pays plus sécularisé, la demande est vraisemblablement moindre. Sans doute, faut-il retourner la question et se demander plutôt pourquoi les monastères italiens produisent moins d'objets religieux que les monastères français. Dans ce cas, la réponse rejoint les éléments déjà exposés, à savoir que ces articles correspondent à des productions commerciales qui sont plus présentes en France. En outre, il est courant en France, que les productions d'articles religieux soient le fait de petites communautés féminines, à faible capacité économique, alors que ce même type de communauté en Italie pratique souvent l'hôtellerie lucrative, ce qui n'est pas recensé dans nos proportions. Le second point d'étonnement concerne la production d'hosties qui occupe le double de monastères en France par rapport à l'Italie. Les raisons de cette divergence peuvent être plurielles. Tout d'abord, il est possible que cette production, très spécifique, et souvent vendue dans un cercle fermé ne soit pas toujours mentionnée dans les guides. Une seconde raison plus structurale rejoint l'explication donnée au sujet des petites communautés féminines qui produisent des articles religieux.

c. Les différences hommes-femmes



Graphique 13 : Répartition des productions dans les monastères français et italiens, de moines ou de moniales

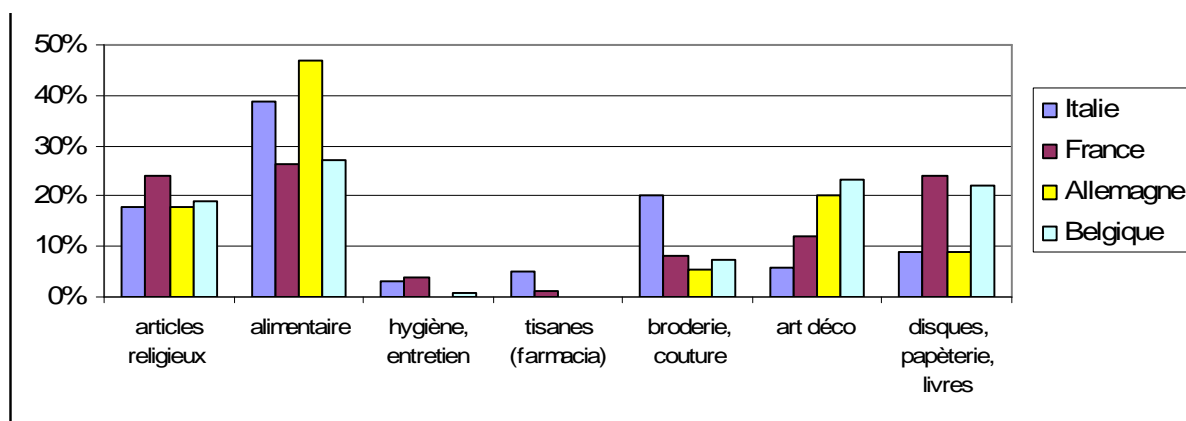
Pour ce qui est tout d'abord des différences hommes-femmes dans chacun des pays, on remarque une différence structurelle importante concernant la diversification des productions, car, dans le cas des monastères masculins, un seul secteur, l'alimentation, accapare plus de la moitié du total. En revanche, les productions féminines témoignent d'un plus grand équilibre. Ces graphiques de répartition viennent encore confirmer l'entrée récente des moniales dans l'économie commerciale. Les productions sont en effet rarement en rapport direct avec l'économie domestique passée, tandis que les productions masculines gardent l'empreinte des anciennes activités pour l'autosuffisance du monastère. Le système économique des moniales était principalement fondé sur les dots, et ceci, jusqu'au début du XX^{ème} siècle. La distinction entre le travail des hommes centré autour des productions alimentaires et celui des femmes autour de la broderie (en Italie), reproduit le schéma des monastères du Moyen Age, où, pendant que les moines travaillaient la terre et à l'artisanat pour la subsistance, les femmes se consacraient à des « travaux d'aiguille » pour vêtir aussi les moines et pourvoir aux vêtements liturgiques. Une réelle division du travail existait entre

les monastères féminins et masculins, qui se retrouve encore aujourd’hui dans la configuration des activités.

Développées au moment où l’autosuffisance du monastère n’était déjà plus complète, ces activités se trouvent liées au commerce et non plus à la subsistance directe, ce qu’illustrent parfaitement ces graphiques. Les produits des moniales présentent aussi une plus grande valeur ajoutée que ceux des moines, car ils nécessitent une plus grande transformation, et réalisent donc une marge plus importante. En effet, selon l’enquête de Monastic, 40% des monastères de moniales ont plus de 20% de marge contre 30% chez les moines. D’une manière générale, les divergences sont globalement les mêmes entre moines et moniales dans les deux pays, mais plus ou moins marquées. Ainsi, les produits d’hygiène, les tisanes et l’alimentaire sont des productions à caractère masculin, tandis que la broderie et les articles religieux seront des productions féminines. En revanche, les activités des moniales, surtout en Italie, sont à faible possibilité d’extension économique, voire même de survie économique, pour ce qui concerne le poids relatif des activités de broderie et couture. Paradoxalement, si les femmes ont en général des activités plus récentes que les hommes, leurs ateliers seront souvent moins modernisés, proches de l’artisanat, alors que les moines pourront avoir des installations semi-industrielles. Ceci implique naturellement des inégalités financières entre les moines et les moniales. A cela s’ajoute la taille des communautés, plus petites dans le cadre italien, qui limite la diversification des activités.

d. Comparaison parallèle des quatre pays

La confrontation parallèle de la répartition des productions dans les quatre pays fait ressortir autant de points de convergence que de divergence permettant de lire en filigrane le type d’économie monastique développé dans chacun de ces pays.



Graphique 14 : Répartition des secteurs de production pour les monastères italiens, français, allemands et belges⁶²⁹

⁶²⁹ Pour l’Allemagne : chiffres construits à partir du guide *Klosterführer, Christliche Stätten des Besinnung im deutschsprachigen Raum*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern, 2006. Pour la Belgique: Guide Horay 2003

L'Allemagne affiche un poids exceptionnel dans le secteur alimentaire avec 46%, loin devant les trois autres pays. Comment expliquer que la moitié des productions monastiques allemandes soient des produits alimentaires ? Parallèlement, le secteur des articles religieux ne départ pas de l'ensemble. Le cas du monachisme allemand est à replacer dans son environnement particulier de pays majoritairement protestant, religion qui s'est massivement opposée à la vie monastique. Le produit monastique allemand ne possède donc qu'une faible valeur transcendante ou sentimentale. Par conséquent, les productions qui miseraient quasi uniquement sur la valeur monastique, comme la couture, ne seraient pas viables. L'alimentation en revanche, fait appel à d'autres qualités reconnues aux moines - comme le naturel - qui font écho aux attentes de la société. Il apparaît surtout que les productions sont essentiellement concentrées en trois secteurs principaux : l'alimentation, les articles religieux et les objets de décoration. Cette faible diversification peut sans doute s'expliquer par ce qui ne se trouve pas sur le graphique. En Allemagne, comme en Belgique, la subsistance monastique provient d'activités du secteur tertiaire comme hôtellerie, la restauration, ou encore l'école, d'où la faible diversification des activités. A l'opposé, les moines français s'ingénient à trouver des créneaux originaux, comme les engrais ou les produits d'entretien, car c'est bien de la vente du fruit de leur travail que proviennent leurs revenus. Ces moines se trouvent donc dans une dynamique économique extensive, capitaliste en ce sens, puisqu'il faut gagner des parts de marché. Parallèlement, bien que les économies allemandes et belges ne soient pas basées sur les productions directes des moines, elles ne relèvent pas d'un caractère aussi traditionnel que l'économie italienne. Faut-il y voir un effet de la dimension publique de l'économie monastique italienne ? Soutenue, pour une bonne part, par des financements extérieurs, dont les pensions de l'Etat, elle ne développe pas d'activités performantes. Tandis qu'en Allemagne et Belgique, si la dynamique économique n'est pas directement appliquée aux ateliers où travaillent les moines, elle est cependant bien présente dans les monastères comme le prouve l'extraordinaire vitalité de certaines brasseries belges ou hôtelleries allemandes.

Dans ce contexte pluri-religieux allemand où le charisme du moine est moindre, pourquoi la société est-elle intéressée par les hôtelleries monastiques et non par les produits ? Lorsque l'on examine ces hôtelleries, beaucoup proposent de multiples services allant du *Biergarten* à la piscine, en passant par les diverses sessions. Dans ce cas, le monastique fonctionne comme une valeur ajoutée sur ces hôtels et non comme la valeur principale. De même, les produits ne seront pas recherchés pour leur caractère monastique, mais leur qualité. Approfondir la spécificité de l'hôtellerie monastique en Allemagne serait riche d'intérêt. Sans doute est-ce parce que le monastique en soi n'a pas de valeur dans la société pluri-religieuse que les moines allemands

donnent d'autres dimensions à leur hôtellerie, alors qu'en France, l'austérité monastique, l'unicité et la sobriété de l'offre sont recherchées. Dans le cas du monachisme allemand, la répartition des productions ne renseigne pas parfaitement sur le paysage de son économie compte tenu de l'importance de l'hôtellerie et d'autres activités intellectuelles comme l'école qu'un certain nombre de monastères possèdent encore.

Le secteur « art décoration » est aussi particulièrement révélateur. Il renvoie à un travail artisanal artistique, pour la création d'objets de décoration intérieure le plus souvent. De poids très différent selon les pays, il occupe une place en Allemagne et Belgique deux fois plus importante qu'en France et quatre fois plus qu'en Italie. Comment expliquer ces divergences ? En Belgique et en Allemagne, l'économie monastique recouvre dans la plupart des cas, des activités dont les moines ne consistent pas la principale source de main d'œuvre. Autrement dit, ce n'est pas du travail des moines que provient la subsistance. A côté des activités intellectuelles, les moines ressentiront donc le besoin de développer des ateliers non rentables, mais correspondant à l'image d'un travail monastique traditionnel. L'activité manuelle de création, tout comme certaines productions alimentaires traditionnelles, pourront alors répondre à ce besoin. La répartition des productions révèle finalement en filigrane les différentes fonctions qui leur sont attribuées, source de revenu directe, autoconsommation ou travail ascétique.

3. UN NOUVEL ATTRAIT POUR LES PRODUITS MONASTIQUES

a. Les raisons de l'attrait pour les produits monastiques

La récente coïncidence de demandes de la part de la grande distribution, l'utilisation de l'image monastique comme argument commercial et la nouvelle tendance des médias à parler de ces produits attestent d'un attrait naissant pour ce secteur.

Les produits monastiques se trouvent à la croisée de plusieurs centres d'intérêt de la société moderne. Dans leur étude sur l'authentification des marchandises, J-P. Warnier et C. Rosselin remarquent que « l'ailleurs de la classe moyenne urbaine, c'est le monde rural ou maritime, la nature, la résidence secondaire proche du terroir. C'est aussi l'ailleurs exotique. L'autre temps, ce peut être le passé (susceptible de faire un bel alliage avec la campagne), ou l'avenir futuriste, plein de promesses d'un progrès indéfini et sans nuisances. »⁶³⁰. Et c'est là que l'on va chercher l'authenticité de plus en plus demandée. Or, les monastères font justement la synthèse de tous ces ailleurs. Ils sont à la croisée du rural et du passé, du naturel et du terroir avec une pointe de vision

⁶³⁰ Jean-Pierre Warnier, *Authentifier la marchandise, Anthropologie de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.11

d'avenir dans l'utopie qu'ils proposent. Le responsable du magasin de Maredsous observe en effet :

« C'est-à-dire que les produits monastiques de consommation ont une bonne image parce qu'ils sont associés à une image de qualité, de produit naturel, etc., et donc on a fidélisé une clientèle autour de ces produits là. »

Ainsi, la rencontre entre l'image du produit monastique et les désirs d'authenticité de la société moderne permet cet intérêt renouvelé pour les monastères. Sans aller plus loin pour le moment dans les motivations des consommateurs, on observe d'ores et déjà que l'intérêt pour les produits monastiques vient en réponse à des demandes de la société moderne, qui ne sont pas destinées de prime abord aux monastères.

Les produits monastiques ne possèdent pas simplement une valeur économique liée à leur utilité ou à la quantité de travail fourni, mais plusieurs degrés de valeurs attachés aux conditions spécifiques de production et d'achat de l'objet qui ajoutent à leur intérêt dans une société en quête de différenciation.

La première valeur associée aux produits monastiques est ce que je désignerai par le terme de valeur économique. Il s'agit de la valeur financière et de l'utilité du produit que l'on achète, dans le but de l'utiliser, de le consommer dans le sens large du terme ; c'est l'utilité directe du produit qui est recherchée. Cette dimension ne nécessite pas d'être développée car elle se retrouve dans tous les biens de consommation commercialisés. Une seconde valeur serait sentimentale, liée aux considérations de Marcel Mauss sur l'échange d'objets : il reste dans le produit quelque chose de celui qui l'a fabriqué, « la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. »⁶³¹ Cette valeur sentimentale est parfaitement indépendante de la valeur financière, pour le client, elle découle du fait que ce sont les moines eux-mêmes qui ont fabriqué cet objet. Dans ce cas, les défauts qu'il présente ne sont qu'un signe surajouté de la main du producteur. Dans le produit fini, toute trace du processus de fabrication humainement soutenue a disparu, en revanche, lorsqu'un défaut subsiste, la main du fabricant reste présente. Et si la valeur du produit est associée à l'identité du producteur, ces objets imparfaits auront d'autant plus de valeur. Veblen remarque en effet « que les imperfections visibles des produits du travail manuel sont honorifiques et passent donc pour des preuves de beauté ou d'utilité supérieures, voire les deux à la fois »⁶³². L'exemple des croix en terre cuite, légèrement tordues, vendues à la Pierre-qui-Vire au même prix que les droites reflète parfaitement cette conception. Mais finalement, cette valeur est étroitement liée aux impressions personnelles de l'individu. J'achète cet objet parce qu'il

⁶³¹ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Quadrige, Paris, PUF, 1995, p.119

⁶³² T. Veblen, *Théorie de la classe des loisirs*, p.106

est produit par des moines que j'apprécie dans un lieu dont je veux garder un souvenir. C'est exactement la valeur qui est associée à tout « souvenir ».

Enfin, la dernière valeur accordée aux produits monastiques est celle que j'appellerai transcendante, car elle procède de l'identité exceptionnelle du producteur. Puisque les moines, qui ont fabriqué cet objet, sont en état de communication permanente avec Dieu, alors le produit porte aussi en lui une dimension religieuse ineffable. Il émane de lui quelque chose qui n'est *a priori* pas perceptible, et que seule la croyance peut appréhender. L'introduction d'un document de l'ATC Paris illustre parfaitement cela : « Nous allons vous présenter quelque chose qui ne peut être quantifié puisqu'il n'a pas de prix : la dimension spirituelle de l'Artisanat monastique. Chaque objet a une âme. » C'est cette valeur transcendante que confèrent les individus à la robe de baptême, ou le cortège de mariage fait par les moniales en pensant qu'il est plus béni qu'un autre, comme le cite ce même document, rapportant ces propos de clients : « Cette robe de baptême, ces vêtements de cortège ont été réalisés dans la prière ; nous avons, en plus, la Grâce et la Protection pour l'enfant, pour notre couple. » L'idée que le mariage se ferait sous une bénédiction divine plus grande parce que les robes des enfants ont été faites par des sœurs rejoint des croyances que l'on pourrait qualifier de magiques. Dans ce cadre, « les circuits de production sont inséparablement des cycles de consécration qui produisent par surcroît de la légitimité, c'est-à-dire à la fois des objets sacrés et des consommateurs convertis disposés à les aborder comme tels et à payer le prix, matériel, symbolique, nécessaire pour se les approprier »⁶³³. Celui qui commandera ces vêtements de cérémonie à des moniales est effectivement « converti » dans le sens où il croit à la valeur ajoutée religieuse de ces objets, et il en paie le prix, puisqu'en général, ces vêtements sur mesure, cousus à la main sont assez chers. Mais pour le croyant le prix est de toute manière bien en-deçà de la valeur de l'objet, qui appartient à ce que Bourdieu appelle les biens symboliques, « réalités à double face, marchandises et significations, dont la valeur proprement symbolique et la valeur marchande restent relativement indépendantes, même lorsque la sanction économique vient redoubler la consécration culturelle »⁶³⁴. Il arrive même parfois que les clients donnent plus que le prix de l'objet pour remercier la communauté pour ce qui ne peut pas être rendu par le prix. Un don de rétribution d'un service religieux s'ajoute alors à la pure transaction commerciale.

Dans le cas de l'artisanat monastique, comme dans l'artisanat en général, « il convient de distinguer, comme le fait Max Weber, les artisans qui produisent directement pour le marché de ceux qui produisent à la demande »⁶³⁵. Certains ateliers monastiques produisent en effet à la

⁶³³ Pierre Bourdieu, *Le Couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1, 1974, p. 28

⁶³⁴ Pierre Bourdieu, *Le Marché des biens symboliques*, *L'Année Sociologique*, Volume 22, 1971, p.52

⁶³⁵ Bernard Zarka, *L'Artisanat français, Du métier traditionnel au groupe social*, Economica, Paris, 1986, p.127

demande, principalement les ateliers de couture (robes de baptême, cortèges de mariage), réalisations en bois personnalisées. En général, ces ateliers produisent aussi directement pour le marché et proposent en plus un service de production à la demande. Les sœurs qui font des robes de baptême réalisent aussi souvent de simples robes d'enfants. Ainsi, au carmel étudié une sœur tient un atelier de bougies réalisées en partie à la demande, pour des événements tels qu'une naissance, un baptême, un mariage ou une première communion. La valeur transcendantale atteint alors son paroxysme car la sœur réalise la bougie en priant personnellement pour celui à qui elle est destinée, et les noms sont cités dans les prières universelles des offices. Ainsi, la sœur économe pense que c'est important pour les gens que ce soit fait par des sœurs :

« D'abord parce que ça se fait dans la prière. En ce moment, il y a beaucoup de baptêmes, tous les dimanches, notre sœur demande pendant la messe de bénir ces enfants.

Elle prie directement pour celui qui aura la bougie ?

Pour celui-ci et pour tous les autres. Je suis sûre que la sœur qui fait les bougies prie pour tous les gens. »

Outre la qualité, leur référence à la tradition et leur dimension naturelle, les produits monastiques attirent donc par une valeur ajoutée provenant de l'identité du producteur. Cette valeur ne sera aucunement fonction de la valeur proprement économique du produit, de son coût de production ou même parfois de sa qualité, à ceci près que le produit doit être en accord avec les valeurs religieuses et l'identité des producteurs. Cependant, il faut remarquer que les consommateurs actuels sont moins « convertis », dans le sens où ils sont de moins en moins nombreux à rechercher la valeur strictement religieuse, et donc à payer le prix qui lui est associé. La conversion des clients à une valeur transcendantale ne correspond pas à une dimension purement religieuse, mais inclut d'autres valeurs telle l'authenticité, qui régénère de manière sécularisée l'intérêt pour les produits monastiques. Ce changement dans la valeur recherchée opère aussi un glissement des articles de couture, ou d'artisanat à engagement personnel élevé du producteur, vers l'alimentaire ou la cosmétique pour lesquels la transcendance sera moins directement liée à l'implication manuelle du moine.

b. L'utilisation de cet attrait par les entreprises laïques

Dans ce contexte d'attraction nouvelle pour les produits monastiques, un produit issu du « monde » qui fera référence à la sphère monastique sera d'emblée associé à ces qualités, d'où l'utilisation de l'image monastique dans la publicité. Certaines marques vont s'approprier une image monastique plus directe par le nom ou le logo du produit. Ainsi en est-il par exemple du fameux fromage *Chaussée-aux-moines*, dont le nom est en réalité celui de la rue où se trouve l'usine. Mais cela lui permet de mettre largement à profit une idée de tradition et de naturel

associée aux moines, image développée dans la célèbre publicité « Chaussée-aux-Moines ». Celle-ci reprend les stéréotypes attachés au monde monastique de moines rondouillards, bons vivants, directement issus de l'époque médiévale, où l'on associe le bien suprême que recherchent les moines, c'est-à-dire Dieu, au produit vanté. Nombreux sont ceux qui croient que ce fromage réellement fabriqué par des moines.

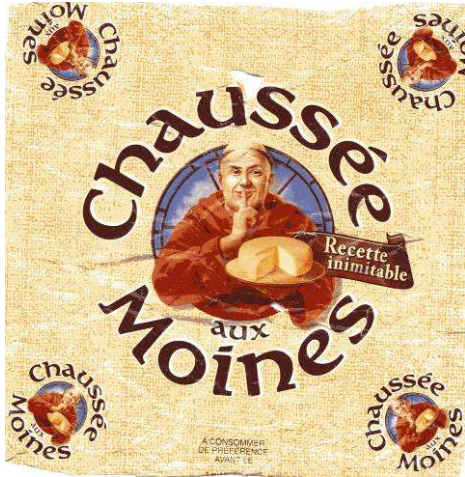


Image 2 : Emballage du fromage Chaussée-aux-Moines



Image 3 : Fromage Tête de Moine (Suisse)

L'imposition de silence du moine et la mention « recette inimitable » (image 2) jouent sur le secret en corrélation avec l'identité particulière présumée du producteur.

Un exemple quasi identique peut être emprunté à la Suisse avec le fromage Tête-de-Moine. Voici reproduite la première page d'un prospectus (image 3), qui est aussi l'emballage du produit. On y trouve un moine parfaitement médiéval, tonsure, robe de bure et les voûtes en ogives de l'abbaye en arrière-plan. Des anachronismes sont néanmoins présents, comme la barbe du moine en second plan, et l'ouverture de l'habit sur le devant, alors que manque le scapulaire. Lors d'un salon de l'agriculture suisse, Olma 2007, ceux qui tenaient le stand Tête-de-Moine étaient vêtus de la même manière, bien que demeuraient l'alliance et la boucle d'oreille...

L'utilisation marketing du moine, jusque dans le nom du produit pour tenter de l'assimiler à une fabrication monastique, accrédite l'attrait pour les produits monastiques et les valeurs qui leur sont associées dans la société. Ceci sera encore plus vrai dans le cas de la bière développé ci-après. Ainsi, en France, Allemagne et Belgique trouve-t-on de nombreux produits qui briguent une origine monastique souvent complètement inventée pour des besoins commerciaux. Cette utilisation abusive de l'image monastique se retrouve beaucoup moins en Italie où l'utilisation commerciale tendra vers l'utilisation de l'image religieuse en général, plus que proprement monastique. Les prochains paragraphes tenteront de discerner la cause de cette différence.

c. La protection des marques monastiques

Face à l'usurpation de leur image, les moines tentent de protéger les produits qui émanent réellement du monde monastique. Ainsi la campagne publicitaire Chaussée-aux-Moines a-t-elle déclenché une réaction de la part d'un monastère de moniales voisin qui s'est vu spolié du monopole monastique des fromages au supermarché local. Le fromage Chaussée-aux-Moines a été accueilli par la clientèle comme étant le fromage des moniales tandis que le leur n'était pas identifié comme tel, à cause de l'utilisation ostensible de l'image monastique par le fromage laïc et de la sobriété de l'emballage monastique. Hormis le nom du monastère, le fromage des moniales ne comportait aucun signe visible de son origine, par conséquent, le client qui n'était pas familier du monde monastique faisait aisément l'amalgame.

D'où la création d'une marque monastique appelée « Monastic », que ne peuvent porter que les produits fabriqués par des moines ou moniales dans des monastères. En effet, il faut « que l'objet soit fait par les moines ou moniales ou sous leur contrôle, et dans l'enceinte du monastère, et qu'il y ait ouvraison substantielle »⁶³⁶. La marque prend donc en considération l'identité du producteur et le lieu de fabrication.



Image 4 : Reproduction du logo Monastic

Le logo représente les lettres du nom de l'association inscrites chacune dans un carré. Au premier regard, ce logo donne à voir une image traditionnelle de la vie monastique par les lettres enluminées qui suscitent immédiatement une référence aux moines copistes du Moyen Âge. La volonté est clairement affichée de vouloir s'inscrire dans la longue tradition monastique, non seulement pour le mode de vie mais aussi, vu le but de l'association, pour les produits proposés. La couleur marron, sobre est aussi à l'image de la vie monastique et rappelle l'habit de certains religieux, la fameuse robe de bure que l'imaginaire social retient. Enfin, avec peut-être une légère extrapolation, l'enfermement strict des lettres, chacune dans un carré, évoque la clôture

⁶³⁶ Critères d'attribution de la marque Monastic.

monastique. Ainsi ce logo affiche à première vue l'inscription des produits dans une lignée traditionnelle que viennent chercher les clients.

Parallèlement, semblant rejeter au loin l'image traditionnelle, le nom de l'association indique une intégration voulue dans l'économie moderne. La terminaison en *-ic* transpose ce terme dans la langue anglaise – celle du commerce international – que beaucoup d'enseignes choisissent pour affirmer leur intégration à ce commerce. Cette langue n'est pourtant nullement justifiée par la participation d'un pays anglophone puisque les quelques pays étrangers participant sont l'Allemagne, l'Italie, la Belgique, la Suisse et le Luxembourg. Cette terminaison n'a donc pour but que de donner un élan de modernité à l'image de l'économie monastique.

Si cette marque a pour but principal d'identifier les authentiques produits monastiques en réaction à l'utilisation abusive de leur image, elle établit aussi une distinction plus ou moins transparente entre les produits partiellement monastiques et ceux qui le sont complètement. Par souci de protection, la marque « Monastic » introduit à l'intérieur-même du monde religieux des débats sur la définition d'un produit monastique et parfois des soupçons sur son l'origine réelle. Les moines pénètrent alors plus avant dans la démarche commerciale d'authentification des produits sur le marché qu'ils auraient voulu quitter. Toutefois, peu de communication est faite autour de cette marque qui reste dans l'ombre du refus de publicité monastique.

4. L'ÉCONOMIE CHARISMATIQUE DES PRODUITS MONASTIQUES

a. La définition de l'économie monastique comme économie charismatique ?

Le monachisme actuel répond à la caractérisation de monachisme charismatique institutionnalisé. L'économie monastique sera une économie basée sur des producteurs charismatiques, « c'est en produisant la rareté du producteur que le champ de production symbolique produit la rareté du produit : le pouvoir magique du « créateur », c'est le capital d'autorité attaché à une position qui ne peut agir que s'il est mobilisé par une personne autorisée ou mieux, s'il est identifié à une personne, à son charisme, et garanti par sa signature »⁶³⁷. Cette « garantie » de la signature se vérifie lorsque le consommateur achète un produit monastique *parce qu'il* est monastique. Ceci peut s'observer en France, en Belgique et en Allemagne où le client souhaitera trouver dans les magasins monastiques des produits réellement fabriqués par les moines. En outre, cette identité du producteur n'est pas neutre puisqu'elle porte un charisme qui se retrouvera dans le produit et qui correspond à ce que j'avais appelé plus haut valeur transcendante. Certains monastères du Moyen

⁶³⁷ Pierre Bourdieu, *Le Couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1, 1974, p. 21

Age utilisaient leur réputation de sainteté pour augmenter le prix de leurs produits⁶³⁸, mettant à profit leur charisme à des fins commerciales. Il s'agit alors bien d'une économie charismatique. Cependant, le charisme associé aux moines dans leur économie dépend du type de charisme reconnu dans la société. Succédant à la « sainteté » devenue obsolète, c'est un charisme plus largement humain qui sera attaché aux moines. La reconnaissance du charisme proprement religieux ne sera le fait que des pratiquants qui attacheront de l'importance aux conditions religieuses de production.

Dans la modernité, cette économie charismatique s'observe notamment en France où le client recherche le produit monastique pour lui-même, pour son charisme. Les moines, véritablement extramondains, quasi extraterrestres car invisibles dans la société mais visibles comme hors-monde, bénéficient de cette image d'étrangeté pour la renommée et l'intérêt accordés à leurs produits. Si le client insiste pour que son produit soit véritablement monastique, c'est bien parce qu'il reconnaît un charisme particulier aux moines producteurs. Vu le degré d'extramondanité des moines, le produit monastique apparaît réellement comme venant d'un autre monde, fabriqué par des individus hors du commun. D'où l'importance d'acheter ce qui sera présenté comme le produit typique de l'abbaye. En revanche, en Italie, où les moines sont des figures plus familières, les produits monastiques sont plus appréciés pour leur qualité que pour leur caractère proprement monastique. Ainsi, l'abbé de Muri-Gries dans le Haut-Adige répondait, à la question de savoir ce que viennent chercher les gens au monastère :

« Les gens cherchent du bon vin ! Ils viennent acheter le vin chez les moines parce que, ils en ont fait expérience, les clients sont contents des produits qu'ils trouvent, et le reste, la cave fonctionne comme les autres caves. »

Ce n'est donc pas particulièrement un produit monastique que cherchent les Italiens dans un monastère, mais un produit de qualité. Une autre vérification de cette hypothèse m'a été donnée par la présence en Italie dans les magasins monastiques d'objets souvenir. Par exemple, au magasin de l'Eremo de Camaldoli, se trouvent des objets souvenir tels que stylos, porte-clefs, justifiés par le fait que les enfants qui viennent visiter pourront s'acheter quelque chose. Cette préoccupation existe aussi en France, mais les moines choisissent à cette fin de proposer des petites croix ou médailles au prix insignifiant, qui seront donc des objets religieux, et non de purs objets souvenir. Cela prouve aussi, qu'en Italie, le produit monastique ne pourra pas pleinement remplir cette fonction d'objet souvenir, seul un objet véritablement touristique pourra le faire. La structure de l'économie monastique italienne, due à une place différente des moines dans la société, n'est donc pas charismatique, ou en tout cas, beaucoup moins que dans les autres pays étudiés. L'hypothèse

⁶³⁸ voir Cabrol, Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1951, article « travail manuel »

d'une économie charismatique dans le cas d'un monachisme charismatique institutionnalisé est donc confirmée.

L'économie charismatique des monastères s'appuie sur le charisme particulier des producteurs qui sera d'autant plus important qu'ils paraîtront « extra-ordinaires » aux yeux de la société. Afin de mieux saisir la réputation associée aux produits monastiques, il faut revenir à la signification du charisme monastique. Le moine est un individu particulier qui apparaît totalement exotique aux yeux de la société puisqu'on ne les connaît pas. La valeur charismatique du produit monastique sera donc une fonction croissante du degré d'extramondanité des moines. Et comme on le connaît peu, le moine peut faire l'objet d'une myriade d'imaginaires ou de croyances qui lui confèrent des dons particuliers (un charisme) pour, par exemple, ses connaissances en matière humaine, en produits médicaux, en recettes particulièrement exquises. De là naît la confiance hors norme que la société accorde aux produits monastiques car comme le souligne L. Karpik, « la confiance s'enracine dans un système symbolique qui associe connaissance et croyance »⁶³⁹.

Ce charisme des producteurs monastiques est inimitable car associé à une vocation et un don qui ne peuvent être créés. L'économie charismatique fonde sa réputation sur une croyance, car ce don particulier n'est pas rationnellement définissable. Cependant, si le client demande un produit monastique pour ses particularités propres, il faudra qu'il soit clairement identifié comme tel. De plus, si ce charisme engendre une réputation à bénéfices commerciaux, d'autres entreprises, non charismatiques peuvent trouver un intérêt à s'appropriier les caractéristiques extérieures de ce charisme. D'où la protection des produits monastiques par des marques comme Monastic. Cette marque n'est cependant pas présente en Italie, ce qui corrobore les différences déjà observées dans le charisme des économies monastiques. En effet, plusieurs fois, des moines italiens ont dit y avoir droit mais ne pas en avoir besoin. En régime de monachisme charismatique institutionnalisé, la valeur du produit, essentiellement symbolique, est donc fondée sur le charisme de son producteur, sa réputation et son degré d'extramondanité par rapport à la société.

b. Un exemple approfondi : l'image monastique sur le marché brassicole belge

La bière en Belgique est l'archétype de cette structure d'économie charismatique, et permet de croiser diverses problématiques évoquées dans ce chapitre. Il est ainsi possible de voir comment se jouent les stratégies des moines pour protéger leur produit et marquer la différence, et des entreprises laïques d'autre part, pour s'approprier cette image monastique et s'inscrire dans la lignée de tradition des abbayes. Dans le cas de la bière, l'identification parfaite d'un produit au

⁶³⁹ Lucien Karpik, *L'Economie des singularités*, Paris, NRF Gallimard, 2007, p.91

monde monastique, prouvée par l'utilisation massive de l'image monastique par des entreprises laïques, et la différenciation de l'économie des moines, le caractère particulier de ces producteurs font de l'économie de la bière une réelle économie charismatique.

Bière et monachisme : une identification de la qualité

Le premier élément à souligner concernant le marché brassicole belge est le degré très élevé d'identification de la bière au monde monastique, qui découle pour une part de raisons historiques. Les moines ont en effet eu un rôle important dans l'essor des brasseries, mais aussi dans l'élaboration du processus de fabrication : dès le VIII^{ème} siècle, ils furent les premiers à utiliser le houblon de manière systématique⁶⁴⁰. Mais pourquoi les moines en particulier ? Dom P. Schmitz souligne que « parmi les industries les plus fréquentes dans les monastères, la brasserie occupait une des premières places. Sauf dans le Midi, on voit presque partout des brasseries, même, chose curieuse, là où le cidre abondait. » En Belgique, comme beaucoup d'autres produits monastiques, son origine tient aux conditions matérielles de subsistance. Lors de la grande vague de fondation des monastères à partir du VI^{ème} siècle, l'eau étant rarement directement potable, c'est le vin qui était la boisson de table courante. Ainsi, dans sa règle, saint Benoît accorde aux moines une demi bouteille de vin par jour⁶⁴¹, provenant d'une vigne qu'il leur revient de cultiver. Or, en Belgique, le climat permet rarement à la vigne de pousser. Les moines ont donc eu l'autorisation de remplacer le vin par la boisson locale, à savoir la bière. Cela est surtout vrai pour les trappistes qui, pour être érigés en abbaye cistercienne de la stricte observance⁶⁴², se doivent de produire leur boisson de table, et ceci jusqu'à une période récente puisque les abbayes fondées au moment de la Révolution Française ont dû se soumettre à cette clause (Westmalle par exemple). Dans les immenses abbayes du Moyen Age, la production de bière atteint rapidement un volume suffisamment important pour ouvrir la voie à des travaux sur la qualité et les systèmes de production.

Cette identification, qui dépasse même celle des moines avec le fromage en France, semble provenir de la conjonction du rôle fondateur des moines dans le secteur de la bière, et du fait qu'ils en produisent quasiment tous, acquérant une visibilité dans le monde en tant que brasseurs. Les moines furent en effet les premiers à avoir de vraies brasseries, et la première corporation brassicole naît à l'abbaye d'Affligem au XI^{ème} siècle⁶⁴³. Aujourd'hui, presque tous les monastères belges de trappistes produisent une bière de qualité réputée. Sur les sept monastères trappistes, six possèdent une brasserie, ce qui entraîne une véritable identification d'un groupe à un produit. Selon

⁶⁴⁰ Petit Futé des Bières Belges, 2007

⁶⁴¹ Règle de saint Benoît, chapitre 40

⁶⁴² Les cisterciens de la stricte observance, appelés communément trappistes, du nom de l'abbaye de La Trappe en Normandie, sont nés d'une réaction à la décadence cistercienne entreprise par Rancé dans les années 1660.

⁶⁴³ *Petit futé des bières belges*, p.4

les moines belges, cette identification provient aussi, surtout en Flandres pays proche des régions protestantes, de l'opposition entre vision protestante et vision catholique de la consommation. En comparaison du protestantisme, le catholicisme reconnaît les plaisirs de la vie, et la bière monastique en est un symbole.

Afin de clarifier le paysage brassicole belge, il faut préciser à quoi correspondent les termes de bière trappiste, d'abbaye et ecclésiastique que l'on trouve sur le marché. Les bières trappistes sont de véritables produits monastiques dans le sens où elles sont produites dans l'enceinte du monastère, en général non plus par les moines eux-mêmes bien qu'ils fassent encore partie du conseil de direction et donnent les orientations. Quant aux bières d'abbaye, elles possèdent un lien avec une abbaye existante ou ayant existé, et versent des redevances au monastère si la communauté est toujours présente. Les moines ont vendu le processus de fabrication à une entreprise laïque mais cette recette monastique est toujours reconnue pour sa qualité exceptionnelle. Enfin, les bières dites ecclésiastiques n'ont pas nécessairement de lien avec une abbaye existante. Parfois, l'entreprise peut s'être installée près des ruines d'une ancienne abbaye et en utilise le nom.

Emballage et publicité : utilisation de l'image monastique

Cette identification à l'origine de la réputation de qualité entraîne sur le marché une utilisation de l'image monastique par des entreprises laïques. Associant le plus possible le produit à l'univers monastique, elles espèrent qu'il bénéficiera de cette réputation.

Ceci se retrouve tout d'abord pour le nom, qui est la porte d'entrée marketing du produit, car il implique de nombreuses références à une hiérarchie de qualité ou à une tradition. Pour une grande partie du marché de la bière belge de qualité, le nom va graviter autour d'un référentiel commun qui est le monde monastique trappiste et sa bière particulièrement renommée, car « le régime de l'authenticité est composé de *noms* »⁶⁴⁴.

Si le nom des bières trappistes se résume à celui de l'abbaye : Westmalle, Chimay, Rochefort, Achel, Orval, Westvleteren, en revanche, les bières dites d'abbaye font apparaître le terme d'abbaye dans le nom de manière à souligner la référence, plus ou moins réelle, à un monastère existant. Moins la bière aura de lien direct avec une tradition monastique réelle, plus la référence à ce monde sera ostensible, jusqu'aux bières qui n'ont ni lien ni même la qualification d'abbaye pour lesquelles le nom sera encore plus religieux. Leffe par exemple est une bière d'abbaye autrefois fabriquée par les Prémontrés de l'abbaye éponyme, qui reçoivent toujours les royalties dues à l'utilisation de la marque. En revanche, les bières Abbaye des Rocs, Saint-Arnoldus ou

⁶⁴⁴ L. Karpik, *L'Economie des singularités*, Paris, NRF Gallimard, 2007, p.163

Corsendonk Agnus sont des bières qui se disent d'abbaye mais n'ont pas de lien réel avec une communauté existante ou ayant existé et ne possèdent donc pas le logo. Enfin, les bières Petrus (comprendre saint Pierre) ou Tripel Moine qui ne sont ni d'abbaye ni liées à une communauté monastique utilisent la réputation des bières trappistes ou d'abbaye pour leur propre marque. Ainsi, le nom révèle la tentative des bières les plus éloignées de la tradition monastique d'affirmer explicitement cette référence, prouvant par là son utilité sur le marché brassicole.

Ce que je viens d'exposer sur le nom se retrouve avec une plus grande acuité sur les étiquettes. L'image 5 est celle d'une bière trappiste qui ne comporte que le nom, le logo du monastère et c'est à peine si l'on sait qu'elle est d'origine trappiste. A l'opposé, l'étiquette de la bière Leffe, la bière d'abbaye la plus importée en France, met en avant un vitrail coloré, ne laissant aucun doute sur son lien présumé avec le monde monastique. Sur les deux étiquettes, l'on retrouve la calligraphie, référence à la longue tradition des moines copistes et qui inscrit la bière dans une lignée décidément traditionnelle.

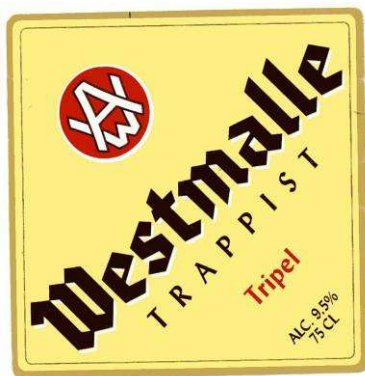


Image 5 : étiquette bière Westmalle, trappiste

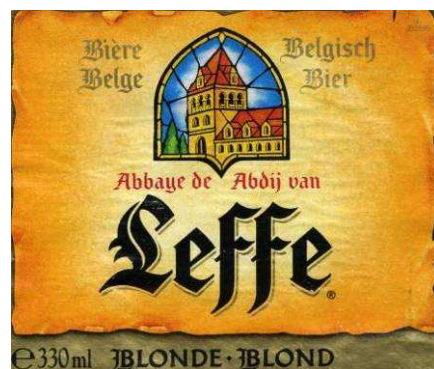


Image 6 : étiquette bière Leffe, abbaye

Les deux autres étiquettes de bière d'abbaye (images 5 et 6) se présentent d'emblée comme liées au monde religieux, les images parlent d'elles-mêmes. Leur inscription dans le monde monastique est totale, avec une bière Prieur plus forte (10°) que la bière des moines, ce qui est logique vu la supériorité hiérarchique du prieur! La bière Petrus (image7) qui n'est pas d'abbaye, reprend aussi les imaginaires monastiques médiévaux qui perdurent encore, présentant saint Pierre en moine bon vivant, son ventre rebondi témoigne de son attrait pour la bière. Quant à l'étiquette de Brave Apôtre (image 8), elle sanctifie la bière car l'auréole n'est pas sur la tête du saint mais sur le verre de bière... !



Image 7. Bière Prior (brouette.de.bièrre.com)



Image 8. Bière Het Kapittel



Image 9. Bière Petrus (id)

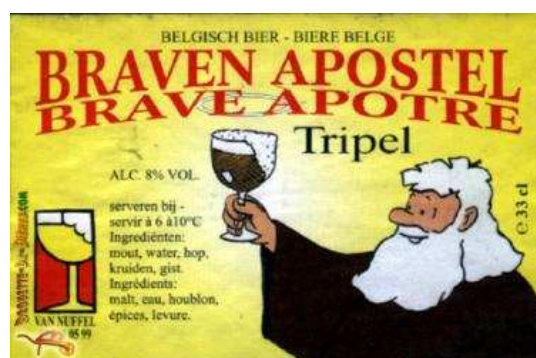


Image 10. Bière Brave Apôtre (id)

L'inscription dans l'univers monastique vise la différenciation du produit par rapport aux autres et son rapprochement de ceux qui possèdent une réputation de qualité. L'emballage sera le premier témoin de cette stratégie. En effet, « seul l'emballage permet la distinction des produits, le clivage d'une entité homogène en deux objets distincts, le partage d'une variable continue en variable discrète »⁶⁴⁵. Pour cela, une sémiologie ostensible et facilement compréhensible doit être développée. D'où l'abondance de références monastiques et surtout, l'inscription de ces références dans le passé. L'habit des moines, les voûtes et vitraux gothiques, ainsi que l'image du moine bon vivant se réfèrent bien au monachisme médiéval, ce qu'on peut appeler « le temps des grandes abbayes »⁶⁴⁶. Car, de même que pour la publicité, la dimension marketing des moines est principalement historique, et comme il s'agit ici bien évidemment de discours commercial, c'est cette image qui sera utilisée. « En mettant en scène des membres du clergés et des religieux [...], les publicitaires jouent aussi bien sur l'évocation presque nostalgique de leurs silhouettes passées que sur la corde symbolique des valeurs stéréotypées associées à leur position dans l'imaginaire social. »⁶⁴⁷ La tendresse nostalgique pour ce monde religieux quasi disparu qui ferait partie du

⁶⁴⁵ Franck Cochoy, *Une sociologie du packaging ou l'âne de Buridan face au marché*, PUF, 2002, p.43

⁶⁴⁶ Cf livre de Dom Anselme Davril et Eric Palazzo, *La Vie des moines au temps des grandes abbayes*, Hachette Littératures, 2000

⁶⁴⁷ Jacqueline Fressinet-Dominjon, *L'Image du religieux dans la publicité*, p.56 in P. Bréchon, J-P. Willaime, *Médias et religions en miroir*, PUF, « Politique d'aujourd'hui », Paris, 2000

socle traditionnel et culturel de l'Europe, peut être réinvestie par le marketing qui va emprunter cette image comme preuve de qualité.

Les moines visent aussi la différenciation qui, pour eux, reviendra à mettre en avant la non-utilisation de leur image et de la religion en général, à des fins commerciales. Cependant, si cette attitude correspond parfaitement à ce que les consommateurs de produits monastiques attendent et à l'éthique monastique du commerce, la question demeure de savoir ce que feraient les moines si les entreprises laïques n'utilisaient pas, de manière abusive et dévoyée parfois, leur image. Le désir de différenciation des moines pour leurs produits ne pouvant se faire par la mise en avant de référents monastiques, les moines jouent au contraire sur la sobriété et la négation de toute référence à la religion comme nous le voyons sur la photo ci-dessous. Le silence dans le packaging a aussi une signification capitale.



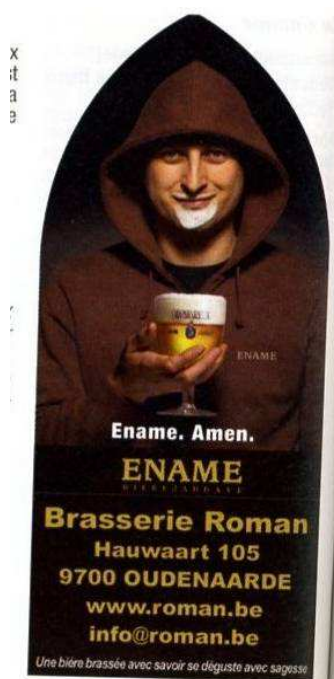
Image 11 : Une bière trappiste entourée de deux bières d'abbaye.

L'habillage sobre de la bouteille témoigne pour les bières trappistes de l'économie utopique des moines. La bouteille d'Orval en effet est quasi nue, et le logo représenté, un poisson, ne laisse aucunement présumer qu'il s'agit des armes d'une abbaye⁶⁴⁸ tandis que celle de Leffe ne se limite pas en couleurs et étiquettes. Etant donné que les bières monastiques ne proposent pas de plaquette explicative sur leur démarche, le consommateur doit pouvoir comprendre à la bouteille seulement, ce que cette bière a de différent, car il s'agit bien d'une économie de la différence qui va légitimer ce produit et justifier son prix, en général supérieur à celui des autres bières. Pour que le client accepte de payer plus cher ce bien symbolique, il lui faut être converti, comme l'expliquait Bourdieu.

Enfin, la publicité, comme les étiquettes et les noms, utilise largement l'image monastique, et là encore, moins la bière a de lien réel avec le monde monastique, plus elle va y faire référence dans la publicité, comme la bière Pétrus par exemple qui se présente comme « clefs du Paradis » que

⁶⁴⁸ Le poisson est issu d'une légende appartenant à l'histoire de l'abbaye.

détient un saint Pierre bien en chair. A l'opposé, la plupart des monastères, dont Westmalle, ne font aucune publicité.



8. Publicité Ename (*Petit Futé, Bières Belges*)

Plus révélatrice est cette publicité de la bière Ename (image 8), reconnue bière d'abbaye authentique. A première vue, on remarque la forme ogivale du cadre, référence à l'architecture gothique qui triomphe dans les abbayes belges construites au Moyen Age. Naturellement, le nom Ename, en inversant deux lettres, conduit à « amen », terme religieux par excellence, qui indique l'acceptation totale de ce que l'on reçoit, notamment lors de la communion au corps et au sang du Christ, que l'on pourra mettre en parallèle avec la dégustation d'une bière. Quant au personnage, il semble de prime abord porter un habit monastique avec capuche et une petite barbe blanche. Mais à y regarder de plus près, l'habit à capuche n'est en réalité qu'un pull de sport, et la barbe, la mousse de la bière. Cette publicité a pour originalité de mettre au second degré la référence au monde monastique dans le sens où l'on croit au premier regard que c'en est une, alors qu'en réalité, le personnage n'a rien d'un moine. Au premier degré, elle semble utiliser la référence de qualité à la bière trappiste, mais au second degré, elle joue avec cette référence, lui donnant un caractère moderne, de différenciation, et frôle la transgression. D'un point de vue de l'utilisation de l'image religieuse, on rejoint en quelque sorte ce que J-P. Willaime appelle la « sécularisation au carré » : on ne se contente plus d'utiliser le moine dans la publicité, ce qui revient à une forme de sécularisation car on le fait sortir de la sphère protégée du sacré pour le faire entrer dans la sphère commerciale, mais de surcroît, on sécularise son image, en donnant à un personnage une apparence

de moine alors qu'il n'en est pas un. Prise de distance et fidélité aux références caractérisent donc cette publicité, qui joue avec la référence de tradition pour l'introduire dans la modernité.

En approfondissant l'utilisation de l'image religieuse sur le marché brassicole belge, on s'aperçoit que d'autres bières qui semblent *a priori* se détacher complètement de cette image, en sont en réalité l'exact miroir. Satan, Lucifer, mais aussi Judas, la Pècheresse sont des noms qui renvoient à l'image inversée de la religion, et ils appartiennent bien, en ce sens, à la sphère religieuse. Ennemi de Dieu, Lucifer est une figure religieuse, il ne peut y avoir de Satan sans Dieu. Ces figures se définissent l'une par rapport à l'autre. Ainsi, ne voulant, ou ne pouvant utiliser comme d'autres l'image monastique, ces bières en utilisent l'image inversée, qui garde pour référent implicite ce monde religieux, tout en jouant sur la différenciation par rapport aux larges expositions de moines en tout genre.

L'étiquette Lucifer présente une proximité troublante avec les étiquettes trappistes par sa sobriété, seul le nom appartient à celui que les moines combattent. Quant à la bière Satan, avec son image particulièrement expressive elle est à la bière Lucifer ce que les bières d'abbaye sont aux bières trappistes. Le modèle de référence est donc bien celui des bières monastiques et d'abbaye.



Image 12 : Bière Lucifer (site brouette-de-bière)

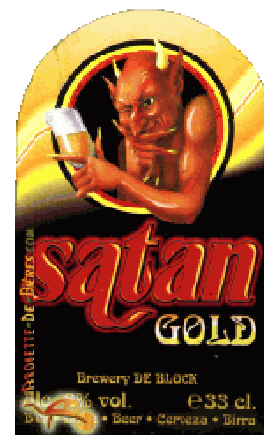


Image 13 : Bière Satan (id)

Figure familière, le diable attirera le regard aux milieux des vitraux et moines médiévaux, tout en renvoyant de manière indirecte à l'évocation de la qualité monastique. Selon I. Saint-Martin, « l'allusion religieuse fait réagir, tant elle joue sur un double registre : celui de la provocation et celui du « déjà-vu », qui lui assure, dans un univers saturé de messages visuels, une efficacité accrue. »⁶⁴⁹ Dans le cas de la bière, il s'agit bien d'un « déjà-vu » qui renvoie non pas seulement à la religion comme patrimoine commun, mais aux produits des religieux, la bière des moines. Il y aura aussi, dans la société sécularisée, une certaine forme d'humour à boire une Lucifer plutôt

⁶⁴⁹ Isabelle Saint-Martin, *Christ, Pietà, Cène à l'affiche : écart et transgression dans la publicité et le cinéma, Ethnologie française*, 1, 01/2006, p. 77

qu'une Petrus. Car si l'on croit encore au paradis, l'enfer devient une croyance désuète⁶⁵⁰. « L'enfer est la seule croyance rejetée par une part importante de catholiques pratiquants et de croyants en l'existence de Dieu. »⁶⁵¹ De plus, comme le montre la bière Satan ci-dessus, « aujourd'hui en Europe, chez une majorité de personnes, c'est beaucoup plus l'image du diabolotin sympathique, invitant d'un coup d'œil complice à la consommation, qui prédomine plutôt que celle de l'horrible Satan « prince des ténèbres » et « maître du monde » »⁶⁵². Dans le même registre, on peut aussi citer « Le fruit défendu »⁶⁵³ avec une image d'Adam tendant à Eve un verre de bière, sur le modèle des peintures classiques de la Chute, jouant sur la notion de tentation et de péché.

Ces noms, *a priori* antireligieux appartiennent donc bien à la catégorie du religieux, du religieux transgressé mais religieux néanmoins, qui constitue l'image en miroir des noms aux connotations monastiques ou religieuses. Il serait alors intéressant de savoir qui consomme des bières monastiques ou d'abbaye et qui consomme ces bières aux noms contre-religieux, y aurait-il des divergences selon le comportement religieux ?

Rencontre entre deux économies : marquer la différence

Sur le marché de la bière, les entreprises laïques adoptent des stratégies de rapprochement, d'identification plutôt que de différenciation par rapport aux produits monastiques. Par conséquent, puisque les entreprises du monde travaillent à l'identification, les entreprises monastiques travaillent à la différenciation, comme en témoignait l'emballage.

Cependant, leur différenciation ne se jouera pas seulement sur l'emballage ou le nom du produit, mais par toute l'économie qui le sous-tend. L'économie de la bière, comme toute autre économie monastique, se veut différente parce que monastique. Les trappistes de Westmalle désignent eux-mêmes leur économie comme une « économie spéciale » (*bizondere economie*) pour effectuer la traduction de l'économie en termes utopiques. Ces différences, au niveau de la production, et dans la gestion du personnel, doivent pouvoir apparaître dans l'emballage ou la commercialisation de la bouteille car le consommateur ne pourra souvent pas en être mieux informé, vu qu'il s'agit aussi d'une économie extramondaine, cachée derrière les hauts murs des monastères⁶⁵⁴. La sobriété symbolise donc le refus d'une production orientée uniquement vers le « tout économique », le profit capitaliste et d'entrer dans les stratégies commerciales.

⁶⁵⁰ Enquête Européenne sur les Valeurs, chiffres pour France et Italie : 34,6% des interrogés disent croire à l'enfer, 42,6% au paradis.

⁶⁵¹ Pierre Bréchon, *Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, janvier-mars 2000, p.16

⁶⁵² Christian Chenault, *Le Diable, une figure toujours d'actualité*, Terrain, 50, 2008, p.122

⁶⁵³ Voir la reproduction de l'étiquette en annexe.

⁶⁵⁴ Voir photo en annexe.

Une autre disproportion notable est celle du volume de production, qui aura des répercussions sur la visibilité du produit. Certes, les brasseries trappistes sont plus petites que les brasseries d'abbaye, mais la politique est clairement affichée pour les moines de se limiter dans le volume de production. Comme le dit un moine de Westmalle qui participe au conseil de direction de la brasserie : « Il faut que ça reste un monastère avec une brasserie et pas une brasserie avec un monastère. » L'économie est assignée à ce rôle second qui doit permettre la vie contemplative sans interférer avec celle-ci. Les quantités sont parfois très faibles, ainsi en est-il pour la brasserie de Westvelteren, si bien que cette bière - l'une des meilleures paraît-il - n'est trouvable que sur place. Parallèlement, ces dernières années, les bières d'abbaye ont lancé de grandes offensives sur le marché brassicole belge, passant d'environ 450 milliers d'hectolitres par an en 1996 à environ 490 milliers en 2002 tandis que les bières trappistes stagnent à 220 milliers d'hectolitres⁶⁵⁵. Si les bières trappistes gagnent alors en valeur de rareté, elles perdent en visibilité, et les moines craignent que la retombée de l'engouement pour les bières d'abbaye qui suivra cette expansion, touche aussi les bières trappistes. Cependant, par leur limitation, les moines mettent ainsi en avant leur contestation de la société commerciale et productiviste.

La reconnaissance aux moines d'une spécialisation pour la bière n'empêche pas le monde laïc et même monastique de se poser une question : les moines, hommes de Dieu voulant convertir le monde encourageraient-ils l'alcoolisme par leur produit ? Ce reproche leur a été fait, notamment à cause du fort degré d'alcool présent dans leurs bières qui, dépassant parfois les 9 degrés, se sont trouvées confrontées à la loi française taxant les bières titrant plus de 8,5 en 2003. Cette taxe a rapidement été supprimée, mais les moines avaient préféré payer les pénalités plutôt que d'abaisser la concentration d'alcool altérant ainsi selon eux, la qualité de leur bière. Confrontés à ces critiques, ils répondent en trouvant des moyens de continuer à vendre leurs produits tout en s'engageant dans la lutte antialcoolique. Cet engagement les intègre là encore dans une structure « autre » par rapport aux producteurs internationaux. Ainsi, les bières monastiques se vendent en général - toujours, en ce qui concerne Westmalle - à l'unité, jamais par pack de six ou huit. De ce fait, le client n'est pas obligé de consommer plus qu'il ne le veut si une bouteille de 33 ou 50 cl lui convient. De même, les bières monastiques ne font pas d'offre promotionnelle pour forcer à l'achat. Ainsi, le directeur du marketing (un laïc) de la brasserie de Westmalle déclare :

« Beaucoup de brasseries ont un packaging, deux bouteilles et vous avez un verre gratuit. C'est pour stimuler les ventes, pour stimuler la consommation. Chez nous non. Et je pense que le consommateur aime beaucoup être libre, pas poussé pour acheter nos bières. Ça c'est une grande

⁶⁵⁵ Federatie van de Belgische Brouwers, Brouwersblad, juni 2004

part de notre image. Des bières d'abbaye ont fait, vous achetez une caisse de 24 bouteilles et vous gagnez aussi un CD gratuit. Et le consommateur aime avoir beaucoup de CD et ça créé une atmosphère, je veux boire beaucoup alors j'ai beaucoup de CD. Ou une cravate ou un T-shirt ou un polo, chez nous ça n'existe pas. Et ça c'est très important je pense. »

Ces pratiques commerciales ont le double avantage d'accentuer la différence de l'économie monastique et d'afficher la volonté de ne pas encourager l'alcoolisme. Par exemple, une publicité Chimay (l'une des seules bières trappistes à faire de la publicité) a pour slogan « un verre de contact ». La philosophie des brasseries monastiques est de considérer la consommation de bière comme un instrument de lien social, et non pas une consommation d'alcool en elle-même. Les moines ont ce double rôle de produire de l'alcool et d'en combattre les excès, ils s'inscrivent donc dans une démarche de consommation alternative qui vise à la qualité et au cadre de dégustation plutôt qu'à la quantité, immodérée parfois. Dans un certain sens, cette démarche est antiéconomique car ils encouragent les consommateurs à réduire la consommation de leur produit. Toutefois cette perte économique théorique est compensée par le gain en image liée aux producteurs et donc à leurs produits.

Le refus des moines de s'engager dans des actions commerciales ayant pour but d'augmenter la consommation des clients, participe non seulement d'une volonté d'afficher une position dans la lutte antialcoolique, mais permet aussi d'accroître leur potentiel de singularité qui devient une valeur sur le marché de la qualité, tout en renforçant leur charisme religieux de groupe différent. Leur absence de publicité et de marketing ne fait que renforcer leur différenciation.

Comme pour les autres produits monastiques, la large utilisation de leur image pousse les moines à protéger leurs produits. La protection de la marque va aussi permettre au consommateur « converti » d'identifier sans peine le produit particulier. En effet, dans une plaquette sur les trappistes belges, il est écrit : « Nous sommes conscients que notre « nom de famille » possède une valeur économique. Ce n'est pas sans raison que les producteurs de biens de consommation se réfèrent si souvent au monde monastique, qui sait comment parler à l'imagination des consommateurs potentiels. Nous souhaitons par conséquent protéger l'économie monastique, qui fait vivre nos communautés, contre la concurrence déloyale. » C'est en réaction à l'utilisation abusive de leur image, que les moines ont créé une marque garantissant l'origine monastique de leurs produits, c'est-à-dire produits dans l'enceinte d'un monastère existant. Mais contrairement à Monastic, pour le logo « Authentic trappist product », la présence de moines dans la production n'est pas requise. Outre la démarche d'authentification du produit, cette marque présente l'intérêt d'être sous-tendue par un arrière-plan idéologique, conditionnant aussi l'allocation des profits car

« la majorité des revenus doit être dédiée à une action charitable ». Elle crée ainsi un véritable système économique basé sur la différenciation et la cohérence des valeurs.

Plus significative encore est une autre marque déposée en 1999, intitulée « Bières Belges d'Abbaye Reconnue », car il s'agit de poser un label pour une catégorie de produits qui ne peut avoir accès à la marque originelle mais qui tente de s'en rapprocher en imitant son image. Cependant elle possède aussi des caractéristiques particulières proches de la marque reconnue comme la plus authentique et veut se protéger contre ceux qui ne possèdent aucun lien avec le monde monastique présent ou passé. Ce label consacre donc une double stratégie d'identification et de différenciation. Et comme pour les étiquettes, le logo est plus explicite que celui des trappistes car il représente une fenêtre gothique avec un verre de bière. De plus, le nom choisi, « abbaye » laisse toute l'équivoque possible au public non informé qui peut confondre bière monastique et bière d'abbaye. Il s'agit alors d'une démarche d'authentification secondaire entre les plus « authentiques » et celles qui ne le sont pas du tout. Cette authentification secondaire est nécessitée par le fait que les produits les plus authentiques appartiennent à un groupe strictement fermé, dont les déterminants ne sont pas économiques et ne peuvent être acquis *ex-post*.

La bière comme exemple d'économie charismatique

L'identification de la bière laïque à la bière trappiste ne pourra jamais être parfaite du fait de l'identité particulière des producteurs. Ils sont des hommes « touchés par la grâce » et véritablement rares. Contrairement à d'autres produits, ceux-ci ne peuvent être véritablement imités car entrent en jeu des déterminants non économiques, à savoir le choix de vie, la vocation des hommes à l'origine de cette production, déterminés *ex-ante* par rapport à la production. Ainsi, les bières d'abbaye, de recette monastique achetée mais non plus fabriquées par les moines, ne bénéficient pas d'une telle renommée, il manque exactement le *charisme* associé aux producteurs. Par conséquent, si l'on considère l'identité charismatique du producteur, sa rareté, les recettes particulières du produit, l'organisation spécifique de l'économie d'une part et, d'autre part, l'usage massif de l'image monastique par les entreprises du monde, on peut en conclure que l'économie de la bière monastique en Belgique est une économie charismatique.

Le fondement de l'économie charismatique n'est pas, contrairement à l'art, une personne spécifique, une signature, mais une caractéristique particulière liée aux producteurs et à leur grâce. Le produit monastique va être recherché *parce qu'il* est monastique, fabriqué par des moines, dans un monastère ; à la limite, la qualité importerait moins que l'identité sociale du producteur. Mais ce charisme n'est pas étranger à la réputation de qualité attachée à leurs produits de manière séculaire. Grâce divine concédée aux élus, ce charisme ne peut pas s'acheter ; l'adaptation de la recette ne

suffira pas, il faut l'intervention de la main du virtuose. Toutefois, cette économie charismatique se construit par les doubles influences entre l'économie monastique et l'économie du monde car l'utilisation massive de l'image monastique vient renforcer la réputation des producteurs réellement monastiques. Le label de protection monastique contribue encore à la construction de cette économie charismatique en rendant visible la spécificité du produit et du groupe de producteurs, et en démontrant le charisme par des critères non commerciaux comme le don aux œuvres de bienfaisance. Cette clause imprime aux produits une caractéristique fondamentale des moines qui est la charité.

Cette identification de la bière au monde monastique, en Belgique principalement, n'est pas nouvelle mais l'on observe plus récemment une réappropriation de l'image religieuse par les religieux, et un désir des nouvelles brasseries de s'intégrer dans cette image. Par exemple, l'abbaye Saint-Sixtus (Westvleteren) vient de reprendre ses droits sur l'appellation, alors qu'elle acceptait auparavant que son nom soit utilisé commercialement. Dans la même mouvance, pour les bières Petrus, saint Pierre apparaît maintenant sur pratiquement toutes les étiquettes de la gamme. Ce mouvement confirme l'existence d'une niche économique dans les produits monastiques, et un nouvel attrait pour ces produits. Les monastères et les entreprises laïques prennent conscience de l'impact économique potentiel qui réside dans ce domaine. L'offre apparemment monastique des moines correspond à une demande pleinement laïque.

L'économie de la bière monastique en Belgique est donc un excellent exemple d'économie charismatique, où le charisme des producteurs se trouve renforcé par l'utilisation de leur image par des entreprises laïques. Ces références à la bière monastique se retrouvent sur les marchés canadiens, français et allemands, mais, différence fondamentale, ces moines ne produisent plus eux-mêmes de bière. Il ne reste de cette économie charismatique que la réputation⁶⁵⁶.

5. LA CONSTRUCTION D'UNE VÉRITABLE ÉCONOMIE MONASTIQUE

A partir des différences et convergences entre l'économie des monastères et l'économie du monde recensées jusqu'ici, peut-on dire que l'économie monastique se constitue comme économie particulière ayant ses déterminants propres ? La réponse à cette question peut se baser sur différents critères qui, sans doute, ne sont pas exhaustifs, mais permettront d'évaluer le degré d'indépendance théorique de cette économie.

⁶⁵⁶ Voir en annexe d'autres exemples de bières utilisant l'image monastique.

a. La main d'œuvre : le degré de spécificité monastique ?

Le premier critère correspond à la composition de la main d'œuvre des entreprises monastiques. Le rapport entre le nombre de moines et le nombre d'employés laïcs permet d'évaluer le poids de la main d'œuvre monastique. Lorsque ce rapport est inférieur à 1, c'est-à-dire lorsqu'il y a moins de d'employés laïcs que de moines, cette économie peut être qualifiée de proprement monastique, totalement intégrée au monastère et à la vie religieuse⁶⁵⁷. Si le rapport est inférieur à 0,5, ce peut être aussi le signe d'une économie peu dynamique. En revanche, lorsque ce rapport est supérieur à 2, il s'agit d'une économie périphérique à la vie religieuse, ayant pour seul but la subsistance du monastère et le plus souvent, seulement gérée par les moines. Si la première situation révèle une économie monastique, dans le sens où elle est réellement pratiquée par les moines, la seconde sera une économie seulement gérée par eux. Dans le premier cas, il est fait appel à des salariés en complètement des moines, dans le second, ils remplacent les moines. La situation intermédiaire, lorsque le rapport se trouve entre un et deux - le même nombre de moines que de salariés - il s'agit en général d'une économie à base monastique qui s'élargit dans des activités peu à peu confiées à des laïcs.

Selon les activités, le degré de main d'œuvre monastique diffère aussi. D'après l'enquête effectuée par le père G. Dal Piaz pour les monastères italiens, les activités qui recrutent le plus de laïcs seraient d'abord l'agriculture puis les liqueurs. L'agriculture est en effet une activité qui requiert une main d'œuvre importante, disponible et qui possède suffisamment de force physique, ce qui explique le recours à des employés laïcs.

	Moines	Laïcs
Restauration de livres	88,30%	11,70%
Liqueurs	74,20%	25,80%
Herboristerie	78,90%	21,10%
magasin, bar	79,70%	20,30%
Artisanat	100%	0%
Broderie	100%	0%
Agriculture	68,30%	31,70%
Hôtellerie	89,10%	10,90%

Tableau 16 : Pourcentage de présence monastique et laïque dans les activités économiques⁶⁵⁸

Lecture : sur le total des individus travaillant dans les ateliers de liqueur des monastères ayant répondu à l'enquête, 74,20 sont des moines ou moniales, et 25,80 sont des laïcs.

⁶⁵⁷ Voir en annexe le tableau de ces rapports.

⁶⁵⁸ Les pourcentages ont été réalisés à partir des chiffres entiers donnés par l'enquête de Giovanni Dal Piaz, in *Monachesimo : una presenza di lavoro*, Tipolitografia Benedittina Editrice, Parma, 1991.

La proportion d'employés laïcs par rapport aux moines révèle le degré monastique de l'activité. Pour l'herboristerie et surtout la liqueur, la machine s'intercale dans l'acte de fabrication et rend interchangeable l'individu qui l'actionne sans que son identité soit déterminante dans la valeur du produit. L'importance de l'identité intervient au moment de l'élaboration de la recette qui confèrera au produit une valeur liée à celle du producteur. En revanche, pour la broderie et l'artisanat, pour lesquels on relève une main d'œuvre strictement monastique, l'identité du producteur est essentielle pour la valeur marchande et non-marchande de l'objet fabriqué car il n'y a pratiquement aucun intermédiaire entre l'individu personnellement identifié et l'objet dans sa fabrication. La réalisation peut alors être signée, ce qui ne sera pas le cas de la liqueur, hormis pour la recette. La broderie est une activité développée par les petites communautés en peine de revenus économiques qui n'ont pas les moyens d'embaucher du personnel extérieur. Toutefois, dans des activités de représentation extérieure des moines, comme le magasin ou le bar, l'identité propre du vendeur n'est pas interchangeable. L'incompatibilité entre les horaires de ces activités et ceux de la vie monastique impose une embauche extérieure. Au sein de l'économie monastique, certaines activités sont donc plus monastiques que d'autres dans le sens où la main d'œuvre religieuse domine, et confère ainsi à l'objet une identité plus proche du monde de production.

b. Une réflexion sur l'économie ?

Pour que cette économie se construise réellement comme économie autonome, dans le sens étymologique de ce qui construit ses propres lois, ou son propre mode de fonctionnement, il ne suffit pas de la pratiquer, mais il faut aussi la définir. D'où l'utilité d'une réflexion sur l'économie monastique par les moines. Trois monastères sur cinq en France développent effectivement une réflexion sur l'économie, et plus particulièrement sur l'économie monastique, ce à quoi s'attelle aussi l'association Monastic. Tandis qu'en Italie, les réflexions engagées dans deux des monastères visités concernaient plutôt le travail. L'idée d'une utopie de *l'ora et labora* comme équilibre idéal de toute vie humaine correspond à ce type de réflexion. Dans les monastères belges en revanche, je n'ai trouvé aucune de ces réflexions, quant au monastère allemand, il s'agissait du développement de l'*Autarkiekonzept*, qui est plus lié à la dimension écologique. Vu la fréquente externalisation des activités en Belgique et en Italie, le besoin ne se fait pas ressentir de développer une réflexion sur une économie monastique puisque les moines n'y travaillent pas. Cependant, certains monastères italiens continuent d'apporter des réflexions au débat immémorial entre travail et prière. Certes, l'intégration des deux est toujours délicate, cependant, ce débat n'est plus d'actualité dans d'autres pays comme la France où la nécessité du travail est parfaitement admise. Dans ce cas, le débat se

déplace sur le champ propre de l'économie et de la construction d'une économie monastique, voire de son intégration à l'économie capitaliste. En effet, le travail manuel, économique, n'est pas le fait de toutes les communautés monastiques d'Italie. Nombreuses sont les communautés bénédictines qui optent essentiellement pour un travail intellectuel et qui tirent des revenus d'activités effectuées par des laïcs ; Muri-Gries et Farfa en sont des exemples. D'où la nécessité dans les autres communautés, comme celles de Praglia et Camaldoli, de justifier le bien-fondé du travail manuel. Ainsi, la réflexion sur une économie monastique propre ne se développe pas dans tous les pays, ce qui révèle un statut différent de l'économie des monastères selon la société dans laquelle elle s'enracine.

c. Les critères de spécificité monastique

Si l'on récapitule les différents critères qui permettraient de qualifier l'économie d'un monastère de véritablement monastique, voici ceux que l'on peut retenir : la présence de tous les moines dans des activités internes au monastère ou des structures dépendantes, l'absence d'entreprises dépendantes d'où les moines reçoivent des redevances, la présence d'un jardin pour l'autoconsommation, la présence d'un moine à l'économat et le développement d'une réflexion sur une économie proprement monastique. La conjonction de ces cinq éléments correspondrait à un type d'économie le plus spécifiquement monastique.

Les monastères français sont ceux qui répondent le plus largement à ces critères de modèle d'économie proprement monastique ; son degré de différenciation est le plus élevé, ce qui n'empêche pas des interrelations avec l'économie du monde. Ce système bénéficie en outre d'une définition interne et d'une volonté de construction basée sur le monastique. Le paysage de l'économie monastique en Italie se présente comme assez hétérogène, puisque certains monastères, comme Praglia, ont une économie significativement monastique, contrairement à d'autres, comme Muri-Gries, dont l'économie est principalement externalisée. L'idée est effectivement répandue que les moines italiens n'auraient pas d'économie propre car l'un d'eux m'a demandé en début d'entretien l'intérêt d'étudier l'économie monastique puisqu'elle utiliserait les mêmes instruments que celle du monde. Enfin, pour ce qui concerne la Belgique, l'économie des monastères étudiés possède très peu de déterminants propres, et elle s'appuie en grande partie sur l'économie du monde. La volonté de dire quelque chose au monde par l'économie, dans un mouvement prophétique issu de l'utopie, est clairement identifiée en France et quasi absente en Italie. Ainsi, un responsable de la Conférence des Supérieurs Majeurs d'Italie, à la question de savoir si l'économie monastique italienne veut apporter quelque chose au monde, répondait simplement par la négative.

Trois grands modèles d'économie des monastères se dessinent alors : l'un réellement construit par les moines, dans le monastère et qui donne naissance à une réflexion qui le renforce, modèle principalement présent en France ; un second modèle d'économie du monde appliquée au monastère qui a externalisé ses activités économiques, et enfin, un modèle mixte où le monastère développe une économie mais a besoin du soutien du monde laïc pour la maintenir. Le premier modèle serait celui qui correspond à la construction d'une économie spécifiquement monastique et qui se définit comme telle.

6. SYNTHÈSE DES DISPARITÉS RÉGIONALES DES ÉCONOMIES MONASTIQUES

Pour clore ce chapitre, le moment est désormais venu de synthétiser les principales disparités observées entre les économies monastiques des quatre pays étudiés. Le but est de ressaisir, par ces différences et malgré l'application d'une règle identique, les influences spécifiques de l'environnement social, économique ou historique d'une société donnée.

En ce qui concerne les deux piliers de la comparaison, la France et l'Italie, il est possible de reconstituer l'enchaînement causal qui explique les différences observées.

Pour la France, la situation historique est particulière : héritage de la Révolution Française, suppressions, confiscations et révélation du « milliard des congrégations ». La laïcité requiert l'assimilation des moines au même statut, droits et devoirs de tout citoyen. D'où l'assignation aux cotisations sociales. A partir de là, l'autarcie et la petite économie domestique ne suffisent plus, il faut réellement créer de la richesse pour payer les cotisations. Par conséquent, les moines doivent développer de réelles activités économiques, productrices de revenus. Il ne s'agit plus seulement de travail mais bien d'économie, performante et capitaliste, qu'il va falloir intégrer à l'utopie religieuse. D'où la construction d'un discours de légitimation et des différentes recompositions étudiées. De là naît une économie fondée sur des déterminants proprement monastiques. Parallèlement, ces productions entraînent la nécessité de les écouler par le commerce, et l'insertion dans des réseaux de vente. Le produit monastique acquiert une réputation de qualité, de tradition, aussi l'image monastique est utilisée par les entreprises du monde. En réaction, les moines instaurent une marque qui protège leurs produits et qui participe à la construction de l'économie monastique comme économie spécifique.

Du côté italien, le moindre degré de sécularisation et le Concordat accordent des statuts particuliers aux moines. Comme ils sont exempts de cotisations sociales et de nombreuses autres

taxes, mais reçoivent néanmoins la pension minimale de l'Etat, un certain degré d'autarcie est toujours possible et les moines peuvent conserver des activités dérivées des anciennes productions de subsistance. Pour leurs besoins économiques, ils optent souvent pour des activités externalisées et, par conséquent, ils ne verront pas la nécessité de justifier religieusement l'économie puisqu'elle se trouve en-dehors de la sphère religieuse. Le vocabulaire des moines peut alors être parfaitement économique. La moindre nécessité du commerce et le faible attrait pour les produits monastiques à cause de la plus grande familiarité avec les moines, entraînent peu de besoin pour trouver des débouchés. Le magasin interne au monastère suffira pour écouler les quantités produites, par ailleurs relativement faibles. Les produits monastiques ne sont alors pas recherchés pour leur qualité monastique particulière, par conséquent, les entreprises ont peu d'intérêt à usurper l'image monastique. D'où l'absence de nécessité d'une marque protectrice. Finalement, l'économie des monastères en Italie n'est pas proprement monastique, il s'agit plutôt de l'économie du monde appliquée à la situation monastique. Elle est pour les moines une économie périphérique à la vie monastique, car leurs activités laborieuses ne sont pas les principales sources de revenu.

La plus ou moins grande implication des moines dans les activités économiques est aussi due à la différence de perception des sources légitimes de revenus. Mais finalement, la plus grande présence des moines dans ces activités en France rend l'économie moins sécularisante qu'en Italie. La nécessité d'être acteurs de leur économie les pousse à la définir religieusement de manière à tempérer les distorsions probables au sein de la vie monastique. En revanche, l'externalisation des activités, et la reconnaissance d'un statut religieux ne les obligent pas à justifier cette économie qui, de toute façon, est à l'extérieur de l'utopie et pourra être plus résolument capitaliste, introduisant dans le monastère une division entre le religieux et l'économique qui correspond à une sécularisation en tant que séparation des sphères.

Une autre variable à prendre en compte est celle de la prolifération des communautés en Italie, qui se traduit parallèlement par une taille inférieure de celles-ci par rapport à la France. Si vingt moines est une moyenne en France, c'est un chiffre élevé en Italie. Ainsi que le dit un responsable de la Conférences des Supérieurs Majeurs italienne, « en Italie, il y a une variable qu'il faut prendre en compte, il n'y a pas de grande communauté, la plus grande communauté monastique italienne, si vous voulez la voir, allez à Praglia et vous aurez tout vu. Toutes les autres sont plus petites. La plus grande est Praglia. » Les conséquences sur l'économie seront d'une part, une plus grande tendance à l'embauche qui débouche sur l'externalisation, et d'autre part, lorsqu'il n'y a pas d'embauche, un moindre dynamisme des activités économiques. Pour comprendre cette situation, il faut faire appel à l'héritage historique de la construction nationale. Le poids des régions est beaucoup plus important en Italie qu'en France, celles-ci ont des cultures, des histoires beaucoup

plus différenciées, qui posent autant d'obstacles pour la fusion de communautés trop réduites. Ces divergences expliquent aussi pourquoi dans les chapitres précédents, nous avons, dans le cas de la négation de l'économie ou de son externalisation, cité plus de cas italiens, tandis que la légitimation et la construction d'un discours utopique sur l'économie faisaient appel surtout à des cas français.

Cette reconstruction du parcours d'élaboration des économies monastiques fait ressortir trois variables principales, non proprement économiques, qui influent sur leur organisation. La première, et sans doute la plus importante, est l'héritage historique qui conduit à une assimilation des moines au régime général, notamment de cotisations sociales, ou à une reconnaissance d'un statut particulier du moine comme individu religieux. De là découle une obligation pour les moines de subvenir eux-mêmes à leurs besoins, en s'acquittant de ce qu'ils doivent en tant que citoyen, ou au contraire, l'avantage de recevoir des subsides de l'Etat. A cette variable serait liée la vision de la source légitime de revenus pour les moines. Deuxième variable : le degré d'extramondanité, lui aussi hérité d'une certaine manière de l'histoire, mais qui dépend aussi du degré de sécularisation de la société. Enfin, la troisième variable serait celle de la taille de la communauté. Ces trois variables engendrent une économie plus ou moins spécifiquement monastique. Alors que le moine italien conserve son statut de figure religieuse, en France, il subit une reconversion nécessaire vers la reconnaissance de son activité économique. Parallèlement se présente à eux l'occasion de diffuser une utopie économique plus plausible que l'utopie religieuse, elle-même dévaluée à l'aune de la sécularisation. En Italie en revanche, la moindre sécularisation de la société, malgré des signes de progression, continue d'assigner aux moines un rôle religieux. « Fatte le debite proporzioni l'Italia conosce un processo di secolarizzazione meno marcato rispetto ad altre società europea. Tuttavia anche in Italia tutti gli indicatori classici di secolarizzazione sono presenti. »⁶⁵⁹ Ils ne pourront donc être plausibles que dans un cadre religieux, mais si la sécularisation progresse sans assigner de nouveau rôle aux moines, ceux-ci risquent de n'être crédibles que pour une part infime de la population.

Ayant moins de données pour la Belgique et l'Allemagne, il m'est plus difficile de systématiser les composantes de leurs modèles monastiques. La structure de l'économie monastique belge allie traitement privilégié de la part de l'Etat, poids du travail intellectuel et économie compétitive externalisée et charismatique. L'héritage historique se rapproche de celui de la France, puisque la Belgique a vécu les mêmes suppressions, toutefois, les moines ont pu récupérer leurs biens. Le catholicisme dans la société belge actuelle se construit en sous-société qui intègre les écoles, les organismes de presse, les universités, etc. Dans une certaine mesure, les monastères participent à

⁶⁵⁹ Enzo Pace, *L'unità dei cattolici in Italia, Origini e decadenza di un mito collettivo*, Guerini e Associati, Milano, 1995, p.75

cette construction qui permet au croyant de ne pas sortir de la sphère catholique. De là provient sans doute le charisme associé aux moines, et par voie de conséquence, à leurs produits. Sans doute du fait de leur statut religieux, la subsistance des moines provient pour la majorité d'autres sources que leur travail direct : redevances ou revenus d'une entreprise dans laquelle les moines ne travaillent plus. Par conséquent, ils peuvent se consacrer à un travail manuel proche du passe-temps, ou au travail intellectuel non rentable.

Dans le cas de l'Allemagne, la principale différence structurelle est le pluralisme religieux qui ne fait pas du catholicisme la religion majoritaire. Face à une religion qui s'est développée contre le monachisme, le charisme du moine en tant que virtuose religieux a peu de poids. Par conséquent, les moines jouent sur un autre registre de charisme ou purement sur des critères de maximisation économique. L'économie monastique allemande est pour une grande part une économie tertiaire, présente à l'intérieur des monastères (hôtellerie, *Biergarten*, etc.) mais où les moines travaillent peu. Ils s'adonnent le plus souvent à des travaux intellectuels, possédant donc aussi une structure économique périphérique à la vie monastique.

Ainsi, la majorité des disparités que l'on observe entre les économies monastiques des différents pays sont engendrées par des éléments extérieurs à la vie monastique, provenant de la société et de son héritage historique.

CHAPITRE 3 : LE LAÏC AU MONASTÈRE : LES FORMES D'ACCUEIL ENTRE ÉCONOMIE ET RELIGION

Les formes d'accueil du laïc au monastère que sont le magasin, l'hôtellerie, la visite guidée et parfois la restauration, découlent de deux forces convergentes : nécessité pour le monastère de trouver une clientèle qui lui apportera les revenus indispensables à sa survie et attrait de la société moderne pour ces lieux retirés. Il ne s'agit plus ici de production de biens de consommation, mais de leur commercialisation et de propositions de services dans le secteur de l'hôtellerie et de la restauration. Pour ces activités, les monastères dépendent directement de l'extérieur, car ce monde qu'ils ont quitté deviendra leur client et leur permettra de vivre. La problématique liée au travail, développée dans les parties précédentes, se transforme alors, car il ne s'agit plus seulement de travail manuel, productif, mais de commercialisation et de services envers des clients, considérés d'abord comme acteurs économiques. Du secteur primaire ou secondaire, on passe au tertiaire et à l'économie de services.

« I monasteri hanno conosciuto molto precocemente il fenomeno della « terziarizzazione » che sta caratterizzando il mondo secolare dell'occidente, e ciò non è senza conseguenze nella mentalità, nell'organizzazione della vita, ma forse non ha prodotto una adeguata interpretazione "professionale" che sia anche coerente con i ritmi della vita monastica. Per esempio come si conciliano i ritmi "alberghieri" di una foresteria o quelli commerciali di un negozio con quelli della vita comunitaria; ma anche qual è la qualità di servizio che si offre in senso materiale e spirituale in questo ambito ? Spesso il monaco responsabile finisce per essere "professionalmente" un piccolo o grande dirigente del personale addetto: niente di male in sé, ma non senza riflessi sulla identità spirituale delle persone e sui rapporti con le comunità di appartenenza. »⁶⁶⁰

Les risques d'altération de l'utopie sont alors multiples, du fait de l'intromission dans l'enceinte utopique d'individus non consacrés et de l'orientation résolument centripète de ces activités pour les moines. Ces endroits seront donc des lieux-frontière entre le monde et le paradis déjà présent du monastère, où vont se rencontrer virtuoses et laïcs, parfois même non-croyants.

1. LE MAGASIN

a. Une activité mercantile réprouvée ? La justification par la pastorale

Le magasin, comme toute autre activité économique, introduit une tension dans l'utopie religieuse. L'obstacle se double alors de l'héritage d'un interdit religieux séculaire qui pèse sur le commerce. Ce n'est pas simplement que cette activité ne siérait pas aux religieux vivant déjà dans l'utopie du Royaume de Dieu où toute économie sera abolie, mais elle serait en elle-même condamnée par Dieu. M. Weber remarque: « On trouve résumé l'*ethos* de la morale économique de l'Eglise dans le jugement emprunté à l'arianisme qu'elle porta sur le marchand : *homo mercator vix aut numquam potest deo placere* »⁶⁶¹ : quand bien même agit-il sans pêcher, il ne plaira pas à Dieu. ». Ce tabou du commerce est directement lié à celui qui pèse sur l'argent, non fondé religieusement mais construit au cours des siècles pour atteindre son apogée au Moyen Age, avec la condamnation sans précédent de l'usure et de l'usurier⁶⁶². Le marchand, qui pratique aussi le crédit, est accusé d'utiliser à fins commerciales un temps qui n'appartient qu'à Dieu.⁶⁶³

Cet interdit pèse doublement lorsqu'il s'agit du moine qui ne devrait pas se préoccuper des réalités matérielles. Dans un ouvrage de 1714 intitulé *Le moine marchand ou traité contre le*

⁶⁶⁰ Lorenzo Saraceno, *Un « lavoro monastico » ? Appunti e materiali per una discussione*, Vita monastica, 58, 2004, p.15

⁶⁶¹ M. Weber, *Histoire Economique*, p.375, le commerçant ne peut plaire à Dieu que difficilement ou jamais

⁶⁶² Voir Jacques Le Goff, *La Bourse et la vie*, Hachette, 1986

⁶⁶³ Voir « Temps de l'Eglise et temps du marchand », in J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age, Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Bibliothèques des Histories, Gallimard, nrf, Paris, 1977

*commerce des religieux*⁶⁶⁴, on peut lire que « le négoce ne peut convenir à des religieux parce qu'ils sont engagés en la milice de Dieu, qu'ils ne vivent plus, qu'ils sont morts et que par conséquent, ils ne doivent plus s'embarrasser dans les soins et les inquiétudes des vivants ». C'est donc bien parce que les moines ne sont plus de la société qu'ils doivent renoncer aux fonctions sociales et au projet d'amasser une fortune. Le danger est que le moine ne soit plus uniquement préoccupé par la quête de Dieu mais se disperse dans les soucis financiers. En effet, dans ce fameux traité, on lit encore : « C'est pourquoi le Commerce est contraire à l'état religieux, car comme je l'ai dit, le Marchand ne peut pas, seulement avec une grâce commune éviter la distraction de l'esprit qui est incompatible à l'état religieux »⁶⁶⁵.

La condamnation du commerce pour les religieux s'inscrivait dans une réprobation plus générale de cette activité pour quiconque. Dans la société actuelle, le commerce bénéficie au contraire d'une approbation commune, on peut donc s'attendre à ce que le jugement porté sur le commerce des religieux ait évolué. Or, le commerce est l'unique activité interdite aux religieux par le droit canon : « Il est défendu aux clercs de faire le négoce ou le commerce par eux-mêmes ou par autrui, à leur profit ou celui de tiers, sauf permission de l'autorité ecclésiastique légitime. » (Canon 286)⁶⁶⁶ Néanmoins, l'autorité légitime, à savoir, les supérieurs majeurs, donne cette autorisation sans exception car plus de 95% des monastères ayant une activité productive possèdent un magasin. On peut alors s'interroger sur la pertinence du maintien de cette interdiction dans le droit canon de 1983. Est-ce pour souligner que mise à part la nécessité des temps qui les y obligent, les religieux ne devraient pas pratiquer cette activité ?

Bien que pratiquement tous les monastères possèdent un magasin, derrière cette apparente acceptation d'un commerce monastique reconnu dans la société, l'activité est toujours soupçonnée de péché, d'interdit attaché à la présence monétaire. En témoigne un petit fascicule de la commission éthique de Monastic : « *Question d'éthique à propos du « commerce » monastique* ». Ces scrupules pour le commerce sont illustrés par les guillemets qui entourent le terme, comme s'ils voulaient montrer qu'il est impropre aux monastères. Cependant, faute d'autres termes désignant la vente accompagnée d'une marge, les moines l'utilisent tout en montrant que s'il en existait un autre moins mercantile, ils l'emploieraient. Surtout, ils tentent par là de se distinguer de ce que recouvre le terme de commerce aujourd'hui, à savoir capitalisme et mondialisation. Le propos du livret consiste non seulement à déculpabiliser les religieux de leur activité mercantile mais aussi à rappeler les précautions éthiques qui doivent être prises pour enrober cette activité de

⁶⁶⁴ Théophile Reinaud, *Le moine marchand ou Traité contre le commerce des religieux*, Amsterdam, éditions Pierre Brunel, 1714 (« nouvellement traduit en français »)

⁶⁶⁵ R Théophile Reinaud, *Le moine marchand ou Traité contre le commerce des religieux*, p. 70

⁶⁶⁶ Can. 286, 672, 1392

justifications religieuses. Par conséquent, persiste dans le commerce monastique actuel une vision d'interdiction que l'on retrouve parfois parmi les religieux chargés de tenir la caisse, surtout lorsque le magasin sert aussi d'accueil ; j'ai déjà cité l'exemple de la sœur du monastère Saint-Michel qui disait ne pas être là pour vendre⁶⁶⁷. Si les moines reconnaissent que le commerce monastique a eu des heures de gloire au Moyen Âge, sans que cela pose de difficultés morales d'envergure, ils pointent cependant une nouveauté qui est la vente d'autres produits que ceux fabriqués au monastère, ce qui inaugure leur entrée dans la véritable sphère commerciale.

Si l'on admet la nécessité de la commercialisation des produits monastiques, cela n'implique pas pour autant *a priori* l'ouverture de magasins dans les monastères. Il pourrait même sembler logique et peut-être plus rationnel économiquement parlant, que les moines commercialisent leurs produits à l'extérieur. Les magasins ATC⁶⁶⁸ sont nés précisément de la nécessité pour les moniales cloîtrées de vendre leur production, ce qu'elles ne pouvaient pas faire elles-mêmes à cause de la clôture. Et les sites de vente par l'internet de produits monastiques sont multiples aujourd'hui : Monastic, la Boutique de Théophile, Abbayes Nature. Si l'on exclut la vente par des réseaux habituels rarement compatibles avec les capacités de production des monastères, il existe cependant d'autres circuits de vente qui pourraient convenir à la situation monastique. Le magasin monastique apparaît donc plus comme un choix qu'une nécessité, mais reste à voir s'il s'agit d'un choix religieux ou économique.

Pour éviter tout acte mercantile direct, il aurait pu sembler logique que les moines tentent d'éloigner le plus possible le commerce de l'enclave sacrée du monastère, passant par des réseaux extérieurs de vente. Ainsi, au Moyen Âge, les moines choisissaient pour aller vendre sur les foires, un homme d'affaire de probité reconnue, « *negociator ecclesiae* » pour pratiquer le commerce en leur nom⁶⁶⁹. Or, c'est le contraire que l'on observe aujourd'hui puisque la plupart des monastères ont opté pour un magasin dans leur enceinte même. D'après le catalogue Monastic 2006, seulement 16 monastères sur 98 cités n'ont pas de magasin, soit 16,3%, et dans le catalogue 2006, 350 produits sur 351 présentés sont vendus sur place, c'est-à-dire dans le monastère producteur⁶⁷⁰. Il y a donc d'emblée une acceptation implicite du commerce, qui n'exclut pas toujours les autres formes de vente. Sœur Benoît Garret, dans son étude sur l'économie des moniales, justifie cette

⁶⁶⁷ Dans une enquête sur la place des religieuses apostoliques dans la société, Julien Potel révèle que 70% des interrogés trouvent les religieuses sont mal adaptées à un rôle de commerçante, et 66% mal adaptées à un rôle de vendeuse. In J. Potel, « *Portes ouvertes chez les religieuses* », L'Harmattan, Religion et sciences humaines, 1999

⁶⁶⁸ Aide au Travail du Cloître

⁶⁶⁹ Cabrol, Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, édition Letouzey Ané, 1951, article « Travail manuel »

⁶⁷⁰ D'après l'enquête de Monastic 2007, pour le lieux de commercialisation des produits fabriqués par les communautés, 46% les vendent par correspondance, 22% par Internet, 63% dans un magasin ATC, 44% par un réseau monastique et 93% dans leur propre magasin.

option par une seule question : « Quoi de plus simple, et de plus rentable, quand c'est possible, de vendre sur place ? »⁶⁷¹ La rentabilité économique l'emporte sur des considérations religieuses de présence du commerce dans des lieux pensés comme antichambre du Royaume de Dieu.

Un second type de choix est celui relatif à la personne qui pratique réellement la vente, donc qui se tient à la caisse. Par rapport à l'idée du commerce comme péché, on peut penser que les moines souhaiteraient le plus possible se décharger de ce rôle sur un laïc. Ainsi, dans le même livret sur le commerce monastique, on peut lire dans un premier temps : « Certains recommandent par principe l'emploi de personnel civil, notamment à la caisse, pour éviter tout aspect mercantile et réduire le contact des moines ou moniales avec la clientèle. »⁶⁷² Par la suite, ce propos est nuancé par un premier argument de rentabilité (un laïc salarié coûte plus cher qu'un moine) puis, par un second argument de réponse aux attentes des clients de voir un moine. Ce qui signifie néanmoins que dans l'absolu, en dehors de la question de la nécessité et de réponse à des attentes extérieures, pour les moines, il vaudrait mieux qu'ils ne pratiquent pas directement le commerce.

En regard de ces recommandations, il apparaît paradoxalement, dans les discours des moines, que plus la communauté est intégrée dans l'économie, plus elle aura tendance à faire appel à des laïcs, et moins la communauté est « économisée », plus elle insistera sur l'importance que ce soient les moines qui tiennent la caisse. D'autre part, dans le discours comparatif des abbayes, l'opinion domine que les communautés qui font appel à des salariés laïcs, sont trop intégrées dans les circuits économiques aux dépens du religieux. Ce qui est l'exact contraire de ce que cela laisserait à penser de prime abord. Pour cela, deux hypothèses peuvent être émises. La première serait une intégration complète du magasin comme outil de pastorale qui entraînerait la nécessaire présence d'un moine pour assurer cet apostolat et la seconde, la nécessité de donner une dimension religieuse à ce qui peut apparaître comme contraire à l'ascèse extramondaine. Dans les faits, les moines des magasins s'expriment souvent d'abord sur leur rôle économique et, dans un second temps, sur leur rôle de conseiller spirituel.

J'en arrive à la question de la légitimation du commerce, c'est-à-dire à l'intégration dans l'utopie monastique de ce qui pourrait lui paraître le plus contraire. L'utopie monastique, même militante, ne va pas à la conquête du monde mais demeure en des lieux identifiables, hors du monde. Les moines diffusent alors leur utopie sur place, au sein du monastère, dans des lieux-frontière entre le monde des hommes et le monde des saints. Outre le magasin, l'église et

⁶⁷¹ *Un survol de l'évolution économique des monastères de moniales durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle*, sœur Benoît Garret, avril 2006, p. 49

⁶⁷² *Questions d'éthique : à propos du « commerce » monastique*, supplément au n° 116, octobre 1998 de la revue « Les Amis des monastères », p. 6

l'hôtellerie sont aussi des lieux-frontière où sacrés et non-sacrés se côtoient. De ces trois endroits, le magasin est celui qui voit défiler le plus de monde et surtout, le plus diversifié. Il n'est nul besoin d'être catholique pratiquant pour acheter un fromage de Tamié, ou un savon de Camaldoli. Si les produits portent en eux quelque chose de l'utopie, cette dernière peut facilement se diffuser par le biais économique. Le magasin est un relais séculier de l'hôtellerie ; comme il n'est que très peu déterminé religieusement, il acquiert une plus grande plausibilité et accessibilité pouvant ainsi annoncer plus largement l'utopie.

Pour légitimer la pratique du commerce dans un lieu sacré, destiné à annoncer le Royaume de Dieu, le plus simple est de l'intégrer dans cette annonce utopique. Le magasin est alors pleinement justifié par son but affiché d'évangélisation. Il n'est plus un lieu mercantile mais apostolique et les moines ne sont plus des négociants mais des « missionnaires », des conseillers spirituels. Cette dimension pastorale, surajoutée à la dimension économique se situe à plusieurs niveaux, dont le premier est le produit en lui-même, j'y reviendrai.

b. Le magasin comme lieu d'accueil : du comptoir au confessionnal

Le second niveau de la dimension pastorale réside dans le rôle du moine lui-même, et c'est là l'aboutissement de la recomposition effectuée par les moines entre leurs rôles commercial et religieux. Cette nouvelle fonction ne pourra être occupée pour son efficacité que par un moine ou une moniale. Le fameux « moine-marchand » de Th. Reinaud se redéfinit donc dans une fonction qui fait autant, voire plus, appel au moine qu'au marchand.

Pour retourner la nécessité matérielle de l'économie, les moines la mettent au service de l'utopie religieuse tout entière et elle devient ainsi un instrument d'annonce du Royaume de Dieu. Le moine au comptoir va lui-même pratiquer une forme de pastorale, aidée par le fait que les clients sont, semble-t-il, demandeurs de ce rôle religieux. Avant même la conversation proprement religieuse, le produit lui-même par ses conditions de fabrication, ses vertus thérapeutiques ouvre un espace de discussion entre le client et le moine qui pourra se prolonger en discours religieux. Les magasins monastiques, comme les boutiques équitables, « sont des lieux relationnels car chaque vente est accompagnée d'une communication sur l'origine, les techniques ou conditions de fabrications, les producteurs, etc. Ainsi la relation créée entre le vendeur et l'acheteur permet aussi d'établir un lien entre le producteur et le consommateur. »⁶⁷³ Les religieux affirment l'importance de leur présence au magasin car le client ne vient pas seulement acheter un produit mais aussi chercher un contact avec le monastère. Les clients viennent trouver quelqu'un qui pourra écouter leurs confidences, résoudre leurs problèmes, répondre aux questions « fondamentales » de la vie

⁶⁷³ A. Bécheur, N. Toulouse, *Le Commerce équitable, Entre utopie et marché*, Paris, Vuibert, 2008, p.104

qu'ils n'oseraient pas poser ailleurs. Le responsable laïc de la librairie de Maredsous confirme : « Un des points je vais dire important du travail, c'est l'aspect écoute du client, certaines personnes viennent pour parler aussi. » Le magasin d'abbaye se mue en lieu de rencontre, d'écoute sociale par excellence. Pour le religieux, qui ne parvient pas toujours à se découvrir une vocation de vendeur, c'est un lieu d'apostolat, où il peut transmettre son expérience spirituelle. Ainsi, le frère chargé du magasin de l'abbaye de Saint-Wandrille déclare :

« Je suis sûr que si moi je me retire de la vente au comptoir et l'autre père qui le fait également, je suis certain que ça aura une grosse répercussion sur la vente, le chiffre d'affaire parce que les gens, pendant qu'on vend du café, du tabac, de la liqueur d'Aiguebelle, et ben, les gens nous expliquent les tracas qu'ils ont avec leurs enfants, ou avec leur chat (rires), voire en voiture ou qu'ils ont du mal à vendre leur maison, ou autre chose, mais ils viennent pour avoir un contact. » (Frère Luc)

Le comptoir devient un lieu privilégié de rencontre entre les laïcs et les moines, l'occasion pour le laïc de se confier, comme en témoigne l'économe de Saint-Michel :

« Les gens qui viennent au magasin, c'est la confiance, l'intention de prière, les soucis de famille. [...] Chez nous, l'expérience qu'on a, c'est vraiment le lieu, ou bien du réconfort, ou bien j'vous dis, l'intention de prière, la chose qui va pas...Et quelquefois, c'est difficile parce qu'on peut pas écouter, si y a pas beaucoup de monde, on peut donner du temps, si y a beaucoup de monde, heu...on peut pas donner beaucoup de temps. Alors dans ces cas-là, ou bien on prévient mère abbesse et puis on demande à la personne d'aller au parloir si vraiment elle a ...quelque chose à dire. »

Le magasin sera le lieu d'un premier contact avec un moine ou une moniale, qui, éventuellement, pourra être approfondi. Mais surtout, il sera le seul endroit où les gens de passage pourront voir un religieux. La démarche de qui parle au moine au comptoir est en tout point différente de celle de qui décide de prendre rendez-vous avec un prêtre, d'entrer dans un presbytère ou une église. Au magasin, la rencontre est parfaitement informelle et anonyme, hors de tout système institutionnel, comme le souligne un moine de la Pierre-qui-Vire :

« C'est un apostolat parce que, de toutes façons, le magasin, pour nous est important parce que pour le visiteur, pas celui qui vient en séjour, en retraite, mais pour celui qui passe comme ça au monastère, c'est le seul endroit où il voit les moines. »

Le magasin serait un premier maillon de la chaîne de diffusion religieuse de l'utopie, maillon non encore déterminé religieusement pour que puissent l'atteindre ceux qui n'ont pas de référent religieux particulier. Lieu *a priori* économique, à la frontière du monde et du monastère, le magasin sert de passerelle entre l'économie et la religion. L'activité mercantile se voit alors justifiée par la raison la plus acceptable de l'utopie qui est celle de sa diffusion-même.

Tout comme le choix des vendeurs, moines ou laïcs, l'organisation spatiale du magasin révèle l'arbitrage qui est fait entre économie et religion. Son emplacement par rapport au monastère est la première étape de décision. S'il est fréquemment admis que les moines peuvent avoir un magasin, la question de la distance par rapport au monastère demeure. Nombreux sont ceux qui ont ouvert le magasin dans l'enceinte du monastère, bien qu'il possède souvent une entrée propre. La question pratique des bâtiments à disposition est souvent déterminante dans ce choix. Cependant, même si le magasin se trouve dans l'enceinte du monastère, certaines communautés vont travailler à en nier la dimension économique, ou le rendre tout simplement invisible car il ne devrait pas y être présent. Par exemple, les sœurs du monastère Saint-Michel, sans doute pour des contraintes de place, ont choisi de faire le magasin avec l'accueil, dans le bâtiment-même du monastère. Toutefois, pour que la dimension économique de ce lieu ne déteigne pas sur l'ensemble, elles ne travaillent pas du tout sa visibilité.

« J'ai remarqué que vous n'avez pas indiqué le magasin quand on arrive à l'abbaye.

Non. C'est volontaire. (Rire)

Et pourquoi ?

Parce que...Peut-être qu'on va le faire, hein. Y a beaucoup de gens qui nous disent qu'on devrait le faire en mettant « produits diététiques ta ta ta... ». On se dit quand les gens viennent, dans une abbaye, c'est pas ça qu'ils viennent chercher en premier. Ça doit pas être la motivation, bon,...On s'est posé plusieurs fois la question, jusqu'à présent on a dit non. »

Le motif d'entrée dans un monastère doit être religieux et non pas économique. Cette stratégie est négative d'un point de vue économique, mais l'invisibilité du magasin conserve d'une certaine manière l'intégrité religieuse du monastère, non seulement par la négation relative de cette activité, mais aussi, par la garantie que les gens qui viendront ne seront pas totalement étrangers à l'utopie religieuse car mus par des raisons religieuses. Le magasin peut être ainsi volontairement rendu quasi invisible dans l'environnement monastique comme le montre une communauté de sœurs de Bethléem, qui suivent la règle de saint Bruno⁶⁷⁴. Elles ont choisi de repeindre leur magasin en vert kaki pour le camoufler dans la nature ; ce qui est une aberration d'un point de vue économique car la clientèle risque de se faire rare si le magasin est difficilement trouvable à dessein.

Puisque le magasin pose des difficultés d'intégration dans l'environnement monastique, certaines communautés choisissent de l'éloigner du monastère. En réalité, cet éloignement se fait souvent dans un second temps, une fois expérimentée l'intégration impossible dans un périmètre proche du monastère. C'est le cas de Tamié où le magasin a été reconstruit suffisamment loin, si bien qu'on ne voit pas l'abbaye du magasin. A l'entrée de la route, il est cependant un passage obligé sur le chemin de l'abbaye. Auparavant, il se trouvait à côté de la porterie, mais il a été jugé

⁶⁷⁴ Autrement dit, la même règle que les chartreux.

dérangeant pour la tranquillité monastique. Non pas seulement par sa dimension économique, mais par la population qu'il attirait. Ce public qui ne vient pas pour des motifs religieux risque cependant de ne pas pousser jusqu'au monastère.

« Avant qu'on construise le magasin là-bas, on avait un petit magasin à la porterie, et autour, c'était devenu Tamié-plage. En été, y avait toutes les minettes en train de se bronzer sur l'herbe et tout. Et les moines passaient là, ... Dieu ait leur âme ! (rire) et donc on a construit là-bas, c'était le but, mais je vois bien que ça a fonctionné, 50% du public ne vient jamais jusqu'au monastère. Donc ça veut dire que ce n'est pas ça qu'ils viennent chercher. Ils viennent se promener, dans un cadre touristique, ils trouvent un magasin d'accueil qui leur présente la vie des moines, ils sont contents, ils s'en vont. » (Frère économe)



Photo 6 : Magasin de Tamié. Au loin, on aperçoit le clocher de la chapelle du monastère. Mais il a donc été construit suffisamment loin pour ne pas déranger la tranquillité de l'abbaye.



Photo 7 : Antica Farmacia de Camaldoli (Toscane)



Photo 8 : Entrée du magasin de Farfa (sur la gauche), Sabine

De même à Maredsous, les moines ont éloigné le magasin et le centre d'accueil qui se trouvaient auparavant en face de l'abbaye.

« On essaie de bien organiser, d'assainir. Le tourisme devenait très bruyant, les moines se plaignaient, on a donc essayé de le reculer, de donner un autre style. Le magasin a été transféré en 1996. » (Père économe)

Le magasin fait donc l'objet d'une dialectique dedans/dehors, ainsi que, dans le cas du dedans, d'une dialectique visible/invisible. Quelle que soit sa position par rapport au monastère, il est le lieu de rencontre entre le monde et le hors-monde, mais aussi, le lieu de visibilité de l'activité économique des monastères et non pas seulement des activités religieuses comme l'église où se joue la question que j'emprunte à la brochure destinée aux cellériers : « Quelle image de la vie monastique, et donc de la vie selon l'Évangile, donnent les économies de nos monastères ? »⁶⁷⁵ Et à cette question s'ajoute celle de savoir jusqu'où les moines souhaitent réaliser un commerce performant en appliquant les principes de l'économie du monde.

Lieu intermédiaire entre le monde et le monastère, vitrine de la communauté car beaucoup de visiteurs n'en verront que cela, le magasin se doit d'être à l'image du monastère. Les frères responsables tiennent à conserver une cohérence entre ce lieu et les autres de l'abbaye, pour que puisse passer par le magasin quelque chose du monastère pour les clients. Pour beaucoup de moines, il est important que le magasin reflète la communauté. Ainsi le moine responsable du magasin de l'*Eremo* de Camaldoli affirme : « Le magasin devrait refléter un peu la communauté. [...] Avant, c'était un magasin un peu de type sanctuaire, avec des objets de type souvenir. Maintenant je voudrais quelque chose d'un peu différent, un magasin qui ait aussi le sens de la sensibilité monastique de la communauté qui est derrière. » Ou par exemple, le libraire de la Pierre-qui-Vire : « Dans le fond, ça doit refléter ce qu'est notre monastère, qui est un monastère qui est ouvert. » Les moines recherchent donc la cohérence au moins apparente entre l'activité économique et l'ascèse extramondaine.

Avant même le message porté par les produits et par la présence des moines eux-mêmes, l'atmosphère générale de la boutique doit pouvoir réfléchir celle « paradisiaque » du monastère. À l'opposé du bruit ambiant des commerces actuels, les douces musiques de méditation emplissent les magasins monastiques. Selon le frère gérant de la Pierre-qui-Vire, le magasin « a une âme », terme très fort venant d'un religieux, qui laisse supposer, métaphoriquement bien sûr, une humanité du lieu, opposée à l'impersonnalité des supermarchés contre lesquels les moines se posent explicitement.

⁶⁷⁵ *Cellérier aujourd'hui*, supplément au n° 116, octobre 1998 de la revue « Les Amis des monastères »

Témoignant de la place de la nature dans sa spiritualité, le magasin de la Pierre-qui-Vire joue avantageusement sur la beauté du site pour son esthétique propre en ouvrant la pièce sur l'extérieur par de larges baies vitrées. Les moines soulignent aussi le travail de l'architecte sur la lumière. La boutique intègre la nature. L'organisation interne de la boutique consiste donc en arbitrages entre économie et religion, selon que les moines voudront accentuer sa fonction commerciale ou pastorale. Le magasin, selon les termes mêmes des moines « se trouve à la frontière de l' « économique » et de l' « apostolique » [du] monastère »⁶⁷⁶. Plus qu'un lieu frontière entre le monde de la société et la hors-société, il est le lieu de la mixité de l'intramondain et de l'extramondain par l'économie.

Un débat récent des moines de la Pierre-qui-Vire avec l'architecte chargé du réaménagement du magasin illustre ces discussions sur l'équilibre du religieux et de l'économique. Cet exemple est significatif car finalement les moines se montrent plus rationnels économiquement dans leurs désirs que l'architecte lui-même. Ne souhaitant pas que leur magasin soit uniquement un lieu mercantile, la communauté a choisi de faire appel à un architecte de maison plutôt qu'à un architecte de magasin. Jusqu'à présent, se retrouvent ici les tentatives d'évacuer l'économique au profit du religieux. Le résultat en est l'atmosphère agréable et apaisée qui entre en résonance avec le monastère. Cependant, les moines reprochent finalement à l'architecte de ne pas avoir assez privilégié la dimension économique de certains rayons, notamment ceux de produits monastiques. L'option librairie correspond encore à la volonté de faire primer l'apostolique mais les autres rayons en ont pâti alors qu'ils rapportent proportionnellement plus que les livres.

« Justement alors, comme on a privilégié la librairie, toute la partie alimentaire, produits monastiques, disons, a été un peu sacrifiée. En particulier, notre espace fromage est complètement raté, alors qu'on en vend beaucoup. Prenez le dimanche après la messe, les gens passent chercher leur fromage, il y a un encombrement dans ce réduit. Parce qu'on a dit les fromages, c'est impur, on recule des livres ! (Petit rire). Mais c'est un peu une bêtise, enfin, c'est pas bien d'un point de vue... » (Frère Florent)

L'architecte a favorisé la fixité, l'immuabilité que l'on trouve pour les tables de présentation et l'éclairage notamment. Cette fixité s'allie à une conception de la vie monastique opposée au changement constant de la société. De même que les moines jouent sur la tradition du produit, ils pourraient aussi illustrer cette dimension en conservant les produits à une place relativement identique dans le magasin contrairement, là encore, au déplacement fréquent des rayons dans les grandes surfaces. Or, justement, les frères responsables du magasin reprochent ce principe de fixité. Les moines sont en effet conscients que « lorsque les consommateurs se trouvent dans un

⁶⁷⁶ *La librairie réaménagée devient un lieu d'accueil à part entière*, Frère Guillaume MB, p. 20-25, Les Amis des monastères, 143, juillet 2005

magasin, ils ne réagissent pas seulement à un produit ou à un service offert. L'espace de vente ou l'environnement immédiat qui entoure l'acheteur potentiel n'est jamais neutre. »⁶⁷⁷ Par conséquent, ils travaillent à élaborer un magasin où le client se « sente bien », pour favoriser non seulement le témoignage monastique, mais bien sûr aussi la vente. Les moines ne recherchent donc pas seulement la plausibilité pour l'apostolat, mais aussi la performance économique, et ils souhaiteraient que rationalité économique et rationalité religieuse puissent s'allier, sans s'exclure. Cet exemple illustre parfaitement la tension que le frère Etienne définit dans son article « entre sa dimension [du magasin] commerciale (donc lucrative) d'une part, et sa dimension pastorale liée à l'accueil (donc en un certain sens plus gratuite) d'autre part. »⁶⁷⁸

Un exemple des plus éloquents d'aménagement mixte de l'espace est celui du nouveau magasin du monastère de la Coudre, inauguré en 2003. Galerie monastique d'exposition-vente, cet espace permet une découverte engagée de l'intégralité de la vie monastique qui débute avec un « espace consacré à une interrogation majeure : celle du sens de la vie » et qui se termine par la présentation des produits. Au terme de ce parcours, le client aura avancé dans sa propre quête de sens.

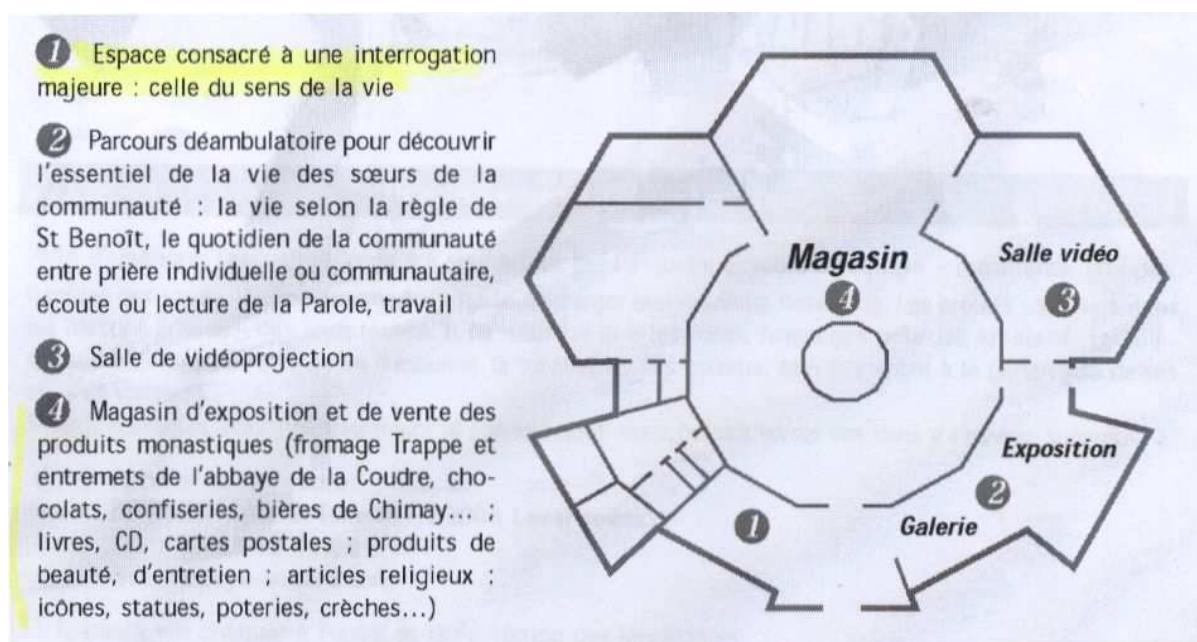


Image 14 : Plan du magasin de la Coudre, communiqué de presse, janvier 2003

En revanche, les magasins des monastères italiens ne mettent que très peu l'accent sur la dimension commerciale. Les magasins de Praglia et de Camaldoli correspondent à l'« *antica famarcia* », et restent présentés comme tels. Les articles ne sont pas en libre service, mais principalement derrière le comptoir ou dans des vitrines ; il n'est pas loisible au client de les regarder comme bon lui semble. On se trouve ici très loin du magasin de la Grande Trappe où des caddies sont à la disposition des clients. De plus, les moines chargés de ces magasins sont âgés et

⁶⁷⁷ Gaulin, Laroche, Mc Dougall et alii, *Les Commerces de détail, Marketing et gestion*, Gaétan Morain Editeur, Québec, 1993, p.459

⁶⁷⁸ *La librairie réaménagée devient un lieu d'accueil à part entière*, Frère Guillaume MB, p. 20

assez peu commerciaux. Vraisemblablement pour ces communautés, le magasin n'est pas vécu comme un lieu crucial de leur économie, mais sans doute aussi n'y a-t-il pas de réelle demande, en tout cas pour des magasins monastiques modernes.

c. Le choix des produits et la clientèle à viser

Le poids respectif donné à l'économie ou au religieux dépend pour une grande part de la gestion de leur image par les moines dans les produits qu'ils proposent à la vente. *A priori*, les produits les plus adaptés seraient ceux les plus aptes à s'intégrer dans l'utopie religieuse et à la diffuser à l'extérieur, donc des produits religieux. Mais parallèlement, puisqu'il s'agit d'un magasin dont le rôle premier est de participer activement à la subsistance de la communauté, ils doivent posséder une certaine rentabilité.

Présente dans quasi tous les magasins monastiques en France, Belgique et Allemagne, la librairie à caractère religieux semble répondre aux critères d'insertion dans l'utopie et de diffusion d'un message. Le livre religieux correspond pleinement à l'image monastique par le lien qu'il établit avec la tradition des moines savants et copistes. Pour les moines français, la librairie a même un réel rôle de pastorale : « Les magasins comme les librairies religieuses ont un rôle à jouer dans la vie de l'église. » (Frère Etienne, magasin Pierre-qui-Vire). Dans la même lignée, les articles religieux correspondent à cette insertion dans l'utopie et à sa diffusion. Le responsable du magasin de Maredsous déclare, « c'est surtout basé sur les articles religieux parce que nous sommes une abbaye, donc en grande partie des objets religieux. » Le caractère religieux du lieu de vente et l'identité du vendeur entraîneraient naturellement vers ces articles.

Or, ces rayons sont rarement rentables, surtout la librairie où les marges sur les livres sont faibles, sans compter que leur caractère religieux restreint la demande. D'où la nécessité de diversifier l'offre, soit pour augmenter la rentabilité, soit pour élargir la sphère de diffusion de l'utopie. Pour la librairie par exemple, cet élargissement de la demande, peut se faire dans deux directions différentes. Dans l'optique de diffusion de l'utopie religieuse à ceux qui ne sont pas déjà chrétiens ou croyants, les moines proposent des ouvrages de réflexion, de spiritualité, de psychologie qui peuvent satisfaire un public plus large.

« Et puis, que, aussi, celui qui ne veut pas du religieux, et qui veut un livre qui ne parle pas du bon Dieu ou du petit Jésus ni de ce qu'il faut croire, il trouve quelque chose. » (Frère Florent Pierre-qui-Vire)

« On essaie que même s'ils sont pas croyants, ils puissent trouver quelque chose qui les intéresse, par exemple, qu'est-ce que la religion. Nous espérons que quand ils viennent chez nous, ils trouveront quelque chose, même là-dessus, ou même sur d'autres phénomènes. Je vous disais le tourisme ou la littérature...région Morvan, Bourgogne » (frère Fernand, Pierre-qui-Vire)

Cette ouverture vers les livres porteurs d'un message ne suffit pas pour répondre au but de rentabilité qui exige des moines d'élargir la librairie à des ouvrages non religieux à la rotation plus rapide.

« Economiquement parlant, si vous voulez présenter un livre religieux, dont le rendement est assez faible, la rotation c'est pratiquement pas rentable, vous êtes obligé de vendre à côté de ça 25 livres de cuisine. Ou alors, comme il y a 20 ans, la librairie, perdait l'équivalent de 50 000 € par an, mais ce n'est pas viable. Pour être en équilibre, nous avons des articles à rotation très faible. Il y a des livres religieux, on va peut-être en vendre un tous les trois ans, mais il faut l'avoir, parce que c'est le rôle de la librairie religieuse. C'est pour ça qu'il faut qu'on vende d'autres choses qui permettent de gérer. » (Laïc responsable de la librairie de Maredsous)

Parmi ces autres choses, le responsable explique qu'ils vendent des figurines en plastique pour enfants, dont le rayon de 50 centimètres carrés rapporte autant que la librairie religieuse. De ce fait, selon ce même responsable « avant, c'est à 70% une librairie religieuse et 30% le reste, maintenant, c'est l'inverse. » L'exculturation du catholicisme dans la société moderne entraîne une mutation de la demande adressée aux magasins religieux. Toujours à Maredsous, le responsable de la librairie reconnaît que « c'est une clientèle très âgée, le problème, c'est le renouvellement des clients ». D'où la nécessité de suivre l'évolution de la demande.

L'exigence d'ouvrir à des produits moins religieux est donc double, autant du point de vue de la pure rentabilité économique que de la diffusion de l'utopie. Si l'achat exige pour prérequis un déterminant religieux, ne viendront au magasin que ceux qui sont déjà convertis et la diffusion se fera en vase clos. Si la librairie est, comme celle de la Pierre-qui-Vire, selon son gérant, à 95% religieuse, cela signifie que la clientèle doit elle-aussi être à 95% pratiquante, ou ayant tout au moins une initiation religieuse. Le magasin n'est alors plausible que pour ceux qui sont déjà convaincus par l'utopie. Par conséquent, sa diffusion échoue, et d'autre part, la clientèle ne peut croître beaucoup puisqu'il faut des déterminants précis et restrictifs pour consommer ces articles. Pour élargir la demande, les moines en arrivent à vouloir ôter les référents religieux de leurs produits, comme l'économe de la Pierre-qui-Vire, pour qui les articles religieux seraient trop nombreux au magasin :

« Les objets de piété maintenant, ils pullulent (rire), y a des...c'est comme ça. Il faut forcément des objets de piété. Alors les petits chapelets, les petites statues, les médailles, mais y a un choix. Alors effectivement, c'est une question de goût, moi, y a des médailles, des trucs comme ça que je vendrais pas parce que je les trouve moches, mais ça c'est très subjectif. Moi je privilégierais les produits des monastères aussi, des autres monastères parce que ça, ça les aide. Bon, moi j'aime pas les icônes, alors toutes ces icônes ça m'énervent (rire). Mais ça, c'est parce que j'aime pas les icônes, ça me touche pas les icônes. »

L'élargissement vers les produits monastiques permettrait de répondre autant au critère d'un objet sans référence religieuse, que de diffusion de l'utopie par les valeurs que porte ce produit. Cependant, si la rentabilité ne joue pas en faveur de l'utopie, elle ne doit pas non plus aller à son encontre. En effet, le responsable du magasin de Maredsous explique :

« Il y a un an ou deux, on présentait des canifs, parce que ça faisait un peu l'achat pour randonnée, balades dans la région, c'était un peu l'article randonneur, on l'a enlevé parce qu'il y a eu un attentat, un jeune qui s'est fait poignardé, donc la vente des canifs, c'était une provocation médiatique. Suite à ça, j'ai retiré les canifs de la vente. Il faut faire attention quand même dans les cartes, à ce que les bébés, par exemple ne soient pas trop dévalorisés. Dans les cartes de Maredsous il y a aussi une image à faire passer. »

Ainsi, selon l'économe de la Pierre-qui-Vire, il faut vendre « ce qui correspond à [leur] vocation ». C'est pour cette raison qu'un magasin géré par des laïcs pourra présenter une gamme de choix beaucoup plus variée. Au magasin de Farfa, donné en gestion à un groupe de laïques, on trouve des parfums et des crèmes anticellulite qui n'ont pas grand rapport avec le monde monastique. Pour une plus grande plausibilité, les moines proposent des produits déconnectés de toute référence religieuse comme les livres régionaux ou les produits nominaux (porte-clefs, bols avec le prénom) en vente à l'abbaye de Maredsous. Par refus du « tout-religieux », les moines en arrivent à vendre du « non religieux » où l'utopie du Royaume de Dieu n'est plus visible comme telle. Il se pose alors la question de savoir si ces objets participent encore à l'utopie, ou s'ils ne sont qu'un moyen de produire un revenu. Dans cette veine de la plausibilité et de la réponse à la demande actuelle, les monastères développent aussi des objets ayant traits aux spiritualités orientales. Hormis les livres, j'ai pu trouver à la Pierre-qui-Vire des cartes de vœux chinois faites par le frère sérigraphe, ou à l'*Eremo* de Camaldoli et à Maredsous, des bâtons d'encens. Ceci permet d'accentuer aux yeux de la société cette proximité du monachisme catholique et du monachisme oriental, dans l'absence de référence à une divinité. La question se pose donc de savoir ce que les moines peuvent vendre, ou plutôt, de ce qu'ils ne pourraient pas vendre. Selon le fameux traité sur le moine marchand, il serait « indécent de vendre des choses superflues ». Pour cela, il donne l'exemple d'un couvent de religieuses « qui avoit un jardin où il y avait beaucoup de fleurs, elles faisoient des bouquets qu'elles vendoient pour parer les demoiselles. Il semble que cette vente n'était point bienfaisante à ces religieuses, car si ces choses qui doivent être employées à l'ornement des autels et à des remèdes, abondent et se font en plus grande quantité qu'il ne faut, je ne suis pas du sentiment qu'aucun couvent puisse les vendre pour l'usage de la vanité séculière. »⁶⁷⁹ Le monastère de Bolzano pourtant, possède un magasin de fleurs, sous forme de pépinière, fleurs qui étaient auparavant - et toujours en partie - destinées à l'autel, car ce que

⁶⁷⁹ Th. Reinaud, *Le moine marchand ou Traité contre le commerce des religieux*, 1714, p.115

semble condamner Th. Reinaud est autant la vente d'objets futiles que la marchandisation d'objets normalement destinés au culte. Or, on observe l'un et l'autre aujourd'hui, avec la cosmétique par exemple.

Le fonctionnement d'un magasin monastique requiert un juste équilibre dans l'arbitrage entre la rentabilité et la transmission d'un message religieux. Le responsable de la librairie de Maredsous distingue dans le magasin, des produits qui auraient un but économique, de produits qui auraient un but humain. Selon la stratégie de vente que développent les moines, divers types de produits peuvent être discernés, de la pure diffusion d'un message à la recherche rationnelle de bénéfices. Pour le consommateur aussi, le degré d'engagement varie selon le degré d'image monastique qu'il achète.

Le premier type de stratégie de vente des moines correspond au degré zéro de l'engagement pour le consommateur et de la communication utopique par les moines, couplé au degré maximal de rentabilité. Livre sur la région ou livre de cuisine, ces produits ne présentent *a priori* aucun lien avec le monastère, si ce n'est d'être commercialisés en son magasin. Il pourra aussi être considéré comme « appât » comme le dit un moine de la Pierre-qui-Vire, car il permet à des non-croyants de se rendre au magasin, lieu-frontière qui jouxte le Royaume de Dieu. Une fois que le client sera entré dans le magasin, même pour un savon ou un fromage, la porte est ouverte à une discussion avec le moine caissier qui pourra engendrer une réflexion spirituelle. Parallèlement, l'appât des produits alimentaires par souci d'évangélisation permet d'élargir la demande et donc d'augmenter le chiffre d'affaires. Il est alors difficile de discerner dans le discours des moines ce qui joue véritablement. Pour le frère gérant du magasin, la plausibilité paraît première, mais l'économe, lui, voit très pragmatiquement l'utilité des produits alimentaires ou d'hygiène pour attirer les clients dans une librairie. Parmi ces produits « appâts », certains répondent plus particulièrement à la demande spécifique d'une part importante de la clientèle qui, à l'issue de la visite, souhaite acheter quelque chose au magasin en souvenir de la journée. Il s'agit d'achats dits impulsifs, autrement appelés achats non-planifiés, qui ne comportent aucune forme d'engagement de la part du consommateur. L'image monastique sera alors simplement reçue par le consommateur comme la preuve du lien entre le produit et la journée passée. Les bonbons « Moinillons » de l'abbaye de Fleury peuvent présenter cette image monastique touristique, ou des purs objets souvenir, comme les porte-clefs de l'*Eremo* de Camaldoli et de Maredsous.

Le troisième type de stratégie commerciale des moines engendre cette fois-ci une réelle relation avec le consommateur. Sans pour autant porter de références religieuses, le produit est explicitement rattaché au monastère par le producteur, la recette. Il s'agit de l'artisanat qui rattache le consommateur au producteur par ce que j'avais appelé plus haut la valeur sentimentale.

L'exemple du bol de la Pierre-qui-Vire, grâce auquel des clients se disent en « communion » avec l'abbaye, entre dans cette catégorie. Comme le produit du terroir qui rattache le consommateur à son univers de production. C'est un produit symbolique qui représente la communauté dans sa dimension humaine ou spirituelle.

Le niveau d'engagement supérieur des moines et du consommateur correspond aux produits de consommation alternative alimentaires, cosmétiques ou thérapeutiques. Par ces produits, les moines font explicitement passer un message qui, sans être religieux, équivaldra à une traduction plausible de leurs valeurs. Le produit est actif pour le client qui s'engage par l'acte de consommation.

Enfin, les moines peuvent opter pour une relation transcendante explicite avec le consommateur, par un produit qui, dès sa fabrication, s'est trouvé relié au consommateur de manière spirituelle. Ce produit issu de l'artisanat à la demande sera conçu dans la prière pour le consommateur dès les premières étapes, comme les bougies ou les robes de baptême évoquées plus haut. Le degré d'engagement du consommateur, explicitement religieux, est alors à son paroxysme, de même que celui de gestion religieuse de leur image par les moines.

La problématique est légèrement différente pour les magasins religieux hors monastères, c'est-à-dire, en ville. Ainsi, au magasin tenu par les Sœurs de Jérusalem à Paris, la sœur avoue qu'elles « essaient d'attirer le client ». De même à celui de Florence, la vitrine tente, comme les autres magasins, de faire venir le client. Jouer sur le naturel, « le papier kraft », comme le dit la sœur à Paris ne suffira pas, il faut aussi que ce soit un beau magasin qui donne envie aux clients de rentrer, car l'absence de l'abbaye de fournira pas de prétextes touristiques ou de curiosité pour s'y rendre.

Le choix des produits à vendre recouvre la double problématique de la rentabilité et du public à viser selon l'option de pastorale choisie. L'équilibre entre les deux se fera, soit dans le choix de produits sans référent religieux particulier pour la consommation mais fabriqués par les moines, comme par exemple l'alimentaire et l'hygiène, qui pourront porter certaines valeurs, soit, dans le choix de produits explicitement religieux et d'autres explicitement a-religieux, mais qui pourront attirer une clientèle plus vaste au magasin, ouvrant ainsi la possibilité d'un échange avec le moine présent. La problématique des produits à mettre en vente dans un magasin monastique se trouve résumée par l'économe de la Pierre-qui-Vire : « Il faut concilier l'image qu'on a envie de donner et ce que les gens sont contents de trouver ici. »

d. Le juste prix ? Entre éthique de pauvreté et valeur du produit

Parallèlement au choix des produits se pose la question du prix qui n'est certainement pas neutre dans le cadre de l'économie monastique. Là encore, la problématique est duale, relevant d'un

aspect religieux et d'un aspect économique, s'appuyant sur la question de l'équilibre entre l'offre et la demande. Du point de vue purement monastique, la question du prix se pose à l'aune de l'éthique de pauvreté et de la fidélité à la règle. En effet, j'avais exposé dans la deuxième partie que l'économie monastique est principalement une économie de la qualité. Coût des matières premières et faible volume production impliquent nécessairement un prix élevé pour ces produits, même si, selon les moines, sur le marché de la qualité, les produits monastiques sont moins chers que d'autres.

« Oui, ça arrive qu'ils [les clients] disent que c'est assez coûteux, mais justement, c'est ce que je répons. Les sœurs des Gardes, par exemple, pour que leur confiture garde bien le goût, le bon goût du fruit, au lieu d'utiliser comme la société Tartempion qui fait des confitures à la tonne dans des marmites énormes, et bien, elles font ça dans des petites marmites pour pas surchauffer le produit et garder le parfum du fruit. Et la qualité est là (petit rire), n'est-ce pas ? Faut appeler un chat un chat ! Tout est de qualité au moins égale, sinon supérieure à ce que vend Fauchon. Et nos prix sont nettement plus bas. » (Frère Luc, Saint-Wandrille)

Mais si l'on considère que les produits monastiques entrent dans la diffusion de l'utopie, on se heurte à la difficulté qu'elle ne sera accessible qu'à un public aisé, alors que parallèlement la vie monastique développe une éthique de pauvreté. Les moines reconnaissent parfaitement cette aporie, avec des produits proches du luxe. Or, le luxe est dans cette optique ce qu'il y a de plus opposé à l'éthique de pauvreté monastique.

« C'est un peu le défaut effectivement, c'est que, en général, c'est des produits de luxe. Ou de semi-luxe, parce que y a pas de monastères qui font du très grand luxe. Effectivement, en général, c'est des gens qui ont de l'argent qui achètent. » (Frère économe de la Pierre-qui-Vire)

Le prix introduit un biais, dont les moines sont conscients, dans la diffusion de leurs produits, c'est pourquoi ils réfutent une économie monastique qui serait purement une économie du luxe. Les produits que peut acheter la clientèle de moindres capacités financières seront, selon un autre frère de cette même abbaye qui s'occupe du magasin, ceux les moins porteurs de l'utopie religieuse :

« Je dirais qu'on touche peut-être peu la clientèle modeste, encore que parmi nos voisins, y en a qui passent. Mais alors peut-être qu'ils n'achètent que du fromage, ils achètent du fromage et puis la carterie, les prix sont tout à fait standards. Ils vont pas acheter les Zodiaque, ça c'est sûr, les Zodiaque, c'est des produits, je dirais presque de luxe quoi. »

Ainsi, le frère Pierre, moine de la Pierre-qui-Vire, reconnaît cette contradiction mais selon lui, les moines n'ont pas les moyens de vendre moins cher pour toucher plus de monde, et surtout, ce ne serait pas le plus pertinent pour témoigner d'une autre économie :

« Là, j'y crois pas, à ce que dit saint Benoît. Je ne crois pas qu'aujourd'hui le fait que de faire payer moins cher soit pertinent pour faire comprendre qu'on est moine.

Mais si vous voulez apporter quelque chose au monde par vos produits et qu'ils sont chers, alors ils ne sont pas accessibles à tous ?

Non. Parce qu'on n'a pas les moyens. Non, je trouve réfléchir comme ça... Il faut vendre des produits qui témoignent du respect de la création, et des hommes au prix juste, pas forcément que le marché. On comprend bien que Benoît dans un tout autre contexte économique ait joué là dessus pour dire la chose. Que les moines fassent de la spéculation [...] ben, ce serait scandaleux. Mais que les moines fassent payer au prix normal les produits et en fonction de la qualité, les produits qu'ils font, ne me gêne absolument pas. En général le rapport qualité prix des produits monastiques est plutôt excellent. »

Le témoignage actuel des produits monastiques ne seraient donc pas dans le prix, mais dans l'éthique de production et les valeurs qu'ils portent. En ce sens, l'économie monastique s'intègre parfaitement dans les autres types d'économie alternative qui se développent actuellement. Pour les produits biologiques ou de commerce équitable, le prix élevé entre dans la définition du produit, et le consommateur « converti » comme disait Bourdieu, sera prêt à payer ce prix comme marque d'adhésion et de contribution à ce secteur. Il pourra en être de même avec les produits monastiques. L'adhésion à un type d'économie alternative requiert l'acceptation du prix à payer. Pour expliquer le prix élevé de leurs produits alimentaires, les moines de Plankstetten ont édité une plaquette intitulée « Qualität hat ihren preis. Wie im Kloster Plankstetten die Preise entstehen »⁶⁸⁰. Et les moines en effet impliquent directement le consommateur en soulignant que, par leur achat, ils participent à l'effort monastique de protection de l'environnement. Les moines construisent ainsi un « faire Preis » caractérisé par six critères : l'engagement pour une économie écologique, le refus de la rationalisation à l'extrême pour pouvoir offrir des postes intéressants, une qualité élevée grâce au temps de maturation des produits (le temps coûte), la conservation du patrimoine monastique pour les générations futures, l'investissement pour des moyens de production modernes qui permettent de conserver le goût des produits et enfin, le développement d'une économie régionale. Tous ces critères définissent autant la voie alternative choisie par les moines pour leur économie que ce que soutiendra le consommateur en achetant le produit. « Das Kloster Plankstetten geht einen anderen Weg : wir wollen traditionell beste Qualität aus ökologischen Anbau bieten. Das hat seinen Preis. »⁶⁸¹ Le client effectue donc un achat engagé, symbolisé par le prix élevé qu'il est prêt à payer.

De la même manière Veblen observait que « l'utilité des articles estimés pour leur bel aspect dépend étroitement de leur cherté »⁶⁸², de même le prix sera un gage de qualité et de différenciation

⁶⁸⁰ La qualité a son prix, comment on détermine les prix au monastère de Plankstetten.

⁶⁸¹ « Le monastère de P. poursuit un autre chemin : nous voulons offrir la meilleure qualité traditionnelle issue de l'agriculture écologique. ça a son prix. »

⁶⁸² Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, tel, Gallimard, 1970, p.84

du mode de production. L'achat à prix élevé sera l'acte volontaire et ostensible d'adhésion à une économie alternative. D'une part, le prix élevé, tout comme pour les produits de luxe de Veblen, prouve la qualité du produit, et d'autre part, cet achat permet d'aider ceux qui pratiquent cette économie. « La règle de cherté affecte notre goût de telle sorte que dans notre estime les signes de cherté s'amalgament inextricablement aux traits admirables de l'objet, et que le résultat de cette combinaison se range sous une idée générale qui porte le seul nom de beauté. »⁶⁸³

Alors que saint Benoît recommande dans sa règle qu'« on vendra toujours moins cher qu'ailleurs » (57,8), les moines actuels ne pensent pas que cet article soit applicable vu les conditions de l'époque, mais surtout, qu'il serait pertinent de l'appliquer. Toutefois, ils sont conscients des implications religieuses de leurs prix et tentent d'y apporter une solution. Ainsi, le sérigraphe de la Pierre-qui-Vire par exemple, voudrait pouvoir proposer un objet accessible quasi universellement, et qui apporterait quelque chose aux consommateurs :

« C'est comment permettre que ce petit objet qui circule entre les gens, presque tout le monde. [...] Mais ceci dit, les gens qui viennent au monastère et qui n'ont pas un porte-monnaie extensible à l'infini, ils sont contents d'entrer au magasin et d'emporter un petit objet alors... Par exemple, dans l'une de mes réflexions actuellement, c'est de voir quel est l'objet le moins cher du magasin actuellement et de voir si moi, aux cartes, je pourrais faire un objet moins cher. Ce serait de faire des signets qui sont vraiment, j'sais pas moi, à 0,30 euros, 0,40 euros mais qui vraiment, on a quelques pièces dans sa poche on peut quand même emporter un signet qui a été fait par la Pierre-qui-Vire. »⁶⁸⁴

Du point de vue utopique, le prix est déjà en soi une entorse à l'utopie car il empêche l'universalité de sa diffusion. D'où cette préoccupation de proposer des produits qui seront accessibles à tous. De même à Tamié, le responsable du magasin souligne l'importance de proposer des petites croix à quelques euros, pour que même les enfants puissent acheter quelque chose. Ainsi, le prix élevé des produits monastiques induit deux contradictions : l'une opposant l'universalité théorique de l'utopie à une catégorisation des clients possibles, l'autre opposant la commercialisation de produits de « luxe » à l'éthique de pauvreté. Toutefois, les moines tentent d'y répondre en proposant aussi des produits accessibles à tous.

e. Ouvrir le « jour du Seigneur » ?

La question du temps, récurrente pour l'organisation des monastères, se pose encore dans le cas du magasin. Un magasin monastique doit-il être ouvert pendant les offices et la journée du dimanche ? Ouvrir pendant les offices nécessite soit qu'un moine le manque, soit d'embaucher du

⁶⁸³ T. Veblen, id, p.87

⁶⁸⁴ Ces signets ont été effectivement réalisés et sont commercialisés au prix de 0,60€

personnel laïc. La problématique de l'ouverture du dimanche est légèrement différente, car elle fait appel aux théories sur le repos dominical, l'interruption du travail et du commerce le « jour du Seigneur » qui ne sont pas propres à l'organisation monastique. Etant donné que la question de l'ouverture pendant les offices a déjà été abordée plus haut, je vais centrer le questionnement sur l'ouverture du dimanche, alors même que ce débat revient à l'ordre du jour dans la société.

Comme les moines vivent dans un temps utopique tout entier religieux, qui préfigure déjà l'éternité, l'observation du dimanche peut paraître superflue. Pourtant, les moines tentent de conserver la succession de temps plus ou moins extraordinaires, jours de fête ou jours normaux. D'autre part, alors qu'ils cherchent à témoigner d'une économie alternative, qui laisse plus de place à l'homme et refuse la recherche effrénée du profit, il semble étonnant que ces virtuoses pratiquent l'activité mercantile le jour qui devrait être entièrement dédié à Dieu. La communauté de Camaldoli exprime en effet cet avis : « L'accentuazione del carattere consumistico che tende a conferire in maniera sempre più marcato anche alla domenica nei paesi dell'Occidente [...] rende ancor più urgente e significativo per una comunità monastica come la nostra recuperare per se stessa e riproporre la tensione spirituale e profetica di una domenica vissuta nel segno della gratuità e della festa generate della fede del Signore risorto. »⁶⁸⁵ Or, il se trouve que ce jour est celui de plus grande rentabilité et de plus grande fréquentation des magasins monastiques.

« Nous ouvrons le dimanche après la messe, et aussi l'après-midi le dimanche. Alors certains nous le reprochent, enfin, non, mais y a actuellement une réflexion sur le commerce le dimanche. Faut-il que les magasins des monastères, ouvrent le dimanche ? Pour l'instant je crois que la grande majorité des magasins des monastères sont ouverts le dimanche après la messe. Pour nous c'est un moment de grande affluence, oui, le dimanche après-midi, la clientèle régionale se presse. Y a beaucoup de monde qui vient faire un tour à la Pierre-qui-Vire. » (Frère Etienne, Pierre-qui-Vire)

En effet, rare est la clientèle qui vient uniquement pour le magasin, ce que prouve l'affluence du dimanche. En général, la visite du magasin est couplée avec la messe dominicale ou une promenade dans les environs du monastère, compte tenu de leur emplacement naturel. La fermeture du magasin réduirait donc considérablement les revenus du monastère. Le responsable du magasin de Saint Wandrille témoigne :

« Il faudrait surtout pas fermer le dimanche, ou alors il aurait jamais fallu ouvrir le dimanche. Maintenant que l'habitude est prise, fermer, c'est casser complètement la vente »

De plus, si le magasin est l'un des lieux les plus importants de diffusion de l'utopie, son ouverture les jours de forte affluence est justifiée. Les arguments pour l'ouverture dominicale des magasins dans le monde sont les mêmes, et en cela, le commerce des moines pourrait paraître peu

⁶⁸⁵ *Per una decelerazione del tempo*, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002, p.39

utopique. Les moines se trouveraient du côté de ceux qui défendraient l'ouverture du dimanche comme jour important de recette et d'activité pour les familles. Cependant, « le travail du dimanche a toujours existé dans le commerce, même à l'apogée de la sanctification du jour du Seigneur, pensons au temps entre les deux messes, occasion bienvenue pour le commerce de denrées utiles »⁶⁸⁶. Il faut souligner que les autres travaux du monastère cessent le dimanche, une exception est faite pour le commerce. Toutefois, l'arrêt du travail monastique le dimanche n'est pas aussi strict, puisque « Benoît de Nursie oblige le *frater acidiosus* à travailler même le dimanche »⁶⁸⁷. Même si les magasins sont ouverts le dimanche, il n'y a pas pour autant de désanctification de ce jour, puisque la messe dominicale a toujours lieu le dimanche dans les monastères et non pas le samedi soir. En outre, la journée au monastère, agrémentée par la visite du magasin, peut participer à la sanctification du « jour du Seigneur ».

Les moines n'ont pas de réponse précise à cette interrogation ; eux-mêmes sont en réflexion à ce sujet ainsi qu'en témoigne l'abbé de Tamié : « On dit que c'est incomplet qu'on voudrait aller plus loin, qu'il n'y ait pas que le légal, mais aussi l'éthique, est-ce que c'est normal qu'un moine soit au magasin pendant l'heure de vêpres, ou les horaires du dimanche ? » Le contre-témoignage, plus que dans l'ouverture du dimanche serait peut-être plutôt dans la diversité des positions adoptées dans le monde monastique. Les magasins fermés le dimanche condamnent implicitement ceux qui sont ouverts et cette situation engendre une moindre visibilité du message monastique.

f. La transparence des produits monastiques en question

Cette visibilité est aussi mise à l'épreuve pour les produits vendus dans les magasins. Le fait de cibler la différence monastique introduit des doutes sur l'origine parfaitement authentique des produits dans le cadre même des magasins d'abbaye. « La possibilité de marchandiser des différences ouvre une nouvelle ère de soupçon. »⁶⁸⁸ Certains produits commercialisés par les moines peuvent manquer de transparence vis-à-vis de leur production qui ne serait pas - ou plus - monastique. L'article du *Canard Enchaîné* du 22 août 2007, cité en introduction, a mis à jour ces contradictions, de même qu'il dénonçait des produits fabriqués en Chine et commercialisés dans les abbayes. Bien que les moines se soient sentis agressés par cet article⁶⁸⁹, l'information était sans doute vraie puisque, lors de la visite d'un magasin monastique français en 2004, un client flamand m'expliqua : « Mais d'autre part, excusez-moi, j'ai remarqué une jolie statue *made in China* ! (rire) J'ai vu ça ! (rire) Elles sont jolies, on veut l'acheter, alors on voit que c'est fabriqué en Chine, là

⁶⁸⁶ Robert Beck, *Histoire du dimanche, De 1700 à nos jours*, Editions de l'Atelier, Paris, 1997, p.118

⁶⁸⁷ Nathalie Nabert, *Tristesse, acédie et médecine des âmes*, Beauchesne, Paris, 2005, p. 23

⁶⁸⁸ L. Boltanski, E. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, nrf Essais, Paris, Gallimard, 1999, p.539

⁶⁸⁹ J'ai trouvé intéressant de le reproduire en annexe vu l'impact qu'il a eu sur le monde monastique.

j'ai dit non ! » De même, l'économe de la Pierre-qui-Vire, ancien président de l'association Monastic reconnaît :

« Puis il y a des monastères qui jouent... Voyez, par exemple l'abbaye de Ganagobie, tout est fait dans une usine, dans un laboratoire et eux, ils font le conditionnement, alors ils ont mis « Le savon de Ganagobie ». Tout le monde croit que c'est eux ; Donc on leur donne pas la marque parce que c'est pas eux mais effectivement, c'est de Ganagobie... Pour les gens, bah, voilà, c'est une supercherie, c'est pas très juste quand même. »

Malgré son caractère polémique, cet article a mis en lumière deux éléments importants pour les moines : le premier, que les produits dits monastiques manquaient de transparence sur leur origine, l'autre, qu'un monastère ne peut pas vendre n'importe quel produit sans prendre en compte l'éthique de production, même s'il s'agit d'un objet religieux. En réaction à cet article et dans la suite de ces réflexions, les abbés de l'association Monastic ont décidé d'écrire un texte recadrant « la pratique commerciale dans les magasins de monastère » dont voici le résumé : « Le développement récent d'activités purement commerciales dans nombre de nos communautés pose des problèmes d'un genre nouveau. Ici ou là, des dérives, illégalités, confusions diverses, ont été constatées et doivent être corrigées. Le commerce monastique doit être avant tout respectueux de la loi et donner de nos monastères une image conforme à leur vocation. » Ainsi, deux grandes dimensions sont abordées, la première étant la question de la marque et de l'origine des produits. Il est ainsi rappelé que « l'usage du mot « monastique » doit éviter toute confusion et refléter l'authenticité. On ne doit pas laisser croire que le produit a été fait par la communauté, si ce n'est pas le cas. » Tous les « rappels » qui sont effectués dans ce texte se veulent un recadrage des législations existantes sur les marques, que les communautés pourraient mal connaître. La mauvaise intention n'est en aucune manière suggérée.

En outre, les moines ont aussi pris conscience du rôle important de leur commerce pour véhiculer l'image monastique. Une limite apparaît alors dans ce qui est acceptable à la vente. La dernière phrase de la conclusion est explicite : « Un monastère ne peut se permettre de miser sur la confiance dont il bénéficie a priori pour justifier l'emploi d'arguments de vente ambigus ; les pratiques commerciales douteuses d'un monastère nuisent à l'image de tout le monachisme. » Jusqu'à présent, n'était apparue aucune réelle limite dans les produits à vendre au magasin, à part ce qui, comme le disait une sœur, serait vraiment « immoral ». Or, avec la prise de conscience que les produits véhiculent l'image monastique, pose des barrières dans les possibilités de vente. L'affaire des statues *made in China* confirme en outre le statut particulier des consacrés : « la sainteté du coupable accroît le poids de la faute »⁶⁹⁰. Certes, les produits fabriqués en Chine sont

⁶⁹⁰ Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 57

critiqués dans la société, mais ils sont catégoriquement condamnés pour les monastères. La société attend des monastères une éthique économique irréprochable.

Ce texte écrit par la commission des supérieurs bénédictins et cisterciens prouve aussi le désir d'un cadrage de leurs activités économiques. Le silence du droit canon et des constitutions sur l'économie monastique semble engendrer un flou que les moines aimeraient préciser. Si ceux-ci ne souhaitent pas véritablement légiférer sur leur économie, ils attendent cependant un cadre contractuel qui permette une meilleure unification des pratiques économiques des monastères, dans le but associé de meilleur témoignage et d'une plus grande visibilité grâce à la transparence accrue. Ce souci de transparence lié à un label n'est pas spécifique à l'économie monastique, mais rejoint les préoccupations actuelles des marchés des singularités liés à la qualité, ou de consommation alternative comme le bio et le commerce équitable. « Face à cette incertitude radicale, l'une des réponses caractéristiques consiste à « réidentifier » l'aliment par tous les moyens. D'où sans doute l'obsession du label, de l'étiquetage, de la garantie des origines et de la pureté originelle. »⁶⁹¹

Ce débat particulier à la France vient confirmer la spécificité du cas français. En Belgique en revanche, l'abbaye de Maredsous n'est aucunement accusée de manque de transparence lorsqu'elle vend de la bière ou du fromage dits « de Maredsous » qui sont à présent produits par une entreprise laïque. Outre l'aspect extrêmement limitatif du label Monastic par rapport à celui « *Authentic trappist product* » pour lequel la main d'œuvre monastique n'est pas requise, cela révèle en filigrane la vision du travail monastique et la difficulté d'acceptation en France qu'un produit présenté comme monastique ne soit pas produit par les moines. En effet, l'enquête de Monastic révèle que pour 95% des monastères interrogés, un produit monastique est « un produit fabriqué (en tout ou partie) par les moines (ou dans le monastère), tandis que 13% seulement ont répondu qu'il peut être « un produit sélectionné par une abbaye même s'il n'est pas fabriqué sur place »⁶⁹². De manière sous-jacente, ces accusations témoignent encore du fait que l'unique source de revenus considérée comme légitime par la société pour les moines français serait leur travail direct, sans dépendance aucune de la société. Cet article révèle aussi la méconnaissance de la marque Monastic, et peu de communication est faite autour d'elle. Une affiche expliquant le logo a été éditée par l'association, mais je n'ai pu la voir que dans un seul magasin. Si le logo était réellement connu, le consommateur saurait faire la différence entre le « produit de l'abbaye » et le produit réellement monastique, et la transparence serait parfaite.

⁶⁹¹ Claude Fischler, *L'Homnivore, Le goût, la cuisine et le corps*, Editions Odile Jacob, Paris, 1990, p.220

⁶⁹² « Enquête générale de l'automne 2007 : monastères et problèmes économiques », P-Y. Gomez et R. de Mazières

2. L'HÔTELLERIE

Malgré leur éloignement du monde, les moines pratiquent traditionnellement une activité d'accueil par l'hôtellerie qui, contrairement au magasin n'a pas besoin d'être légitimée pour être intégrée à l'utopie puisqu'elle s'y trouve déjà, recommandée par saint Benoît dans sa règle comme accueil religieux. « Tous les hôtes qui se présentent seront reçus comme le Christ »⁶⁹³. A l'interface entre le monde et le monastère, l'hôtellerie est un point de rencontre privilégié : « l'ospitalità è uno dei carismi della vita monastica e un servizio grazie al quale la comunità monastica entra in un rapporto dialogo e si lascia interrogare dal mondo che lo circonda »⁶⁹⁴. Toutefois, alors que les moines doivent faire face à des exigences économiques toujours plus grandes, l'hôtellerie peut apparaître comme une source de revenus potentiels.

Ainsi que le voulait saint Benoît, les monastères ont toujours reçu les pèlerins ou hôtes de passage, et pour cela, ils ont très tôt construit un bâtiment réservé à cet effet. Jusqu'il y a peu, l'hôtellerie n'était pas considérée comme une activité économique ; elle n'est pas évoquée dans les traités sur le travail des moines, d'autant plus que les hôtes pour une grande partie, n'avaient pas de grandes possibilités économiques, sans compter les abus de seigneurs y séjournant un certain temps avec toute leur suite. Il n'y a que Cluny pour laquelle on signale une part importante des revenus due à l'hôtellerie, dans les autres cas, elle « consommait une large part des revenus de l'abbaye : les budgets qui ont été conservés l'attestent à suffisance »⁶⁹⁵. Certains monastères aujourd'hui conserve cet accueil pour les défavorisés, les « zoneurs », vagabonds du XXI^{ème} siècle. A la Pierre-qui-Vire par exemple, les moines ont aménagé des chambres spéciales pour eux, séparées de l'hôtellerie cependant, pour ne pas incommoder les hôtes. Ils prennent en revanche leurs repas avec eux. Mais avec la sécularisation de la société et les nouvelles exigences économiques des monastères, l'hôtellerie apparaît comme une activité potentiellement productrice de revenus qui pourrait être développée, tout en répondant parallèlement à une demande croissante de la part de la société. Ainsi, en France, tous ordres contemplatifs confondus, du petit prieuré au grand monastère, 73% environ possèdent une hôtellerie et 6,5% n'accueillent que des religieux ou les familles des religieux. Peu de monastères carmélites possèdent une hôtellerie car cela ne fait pas partie de leur spiritualité contrairement aux bénédictins. Quant à la taille des hôtelleries, la majorité possède entre 5 et 20 places, 30% en ont moins de 5 et 19% entre 20 et 70. Dans les grandes hôtelleries, il faut désormais réserver un week-end précis au moins six mois à l'avance.

⁶⁹³ Règle de saint Benoît, chapitre 53

⁶⁹⁴ *Per una decelerazione del tempo, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività*, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002, p.20

⁶⁹⁵ Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, Editions de Maredsous, tome 5, 1949, p.71

Le nombre d'articles abordant le sujet des retraites en monastère manifeste l'intérêt croissant pour ce type de séjours⁶⁹⁶. Ainsi que le note D. Hervieu-Léger, « à l'heure où l'étrangeté de la vie monastique et sa distance à la culture moderne n'ont jamais été aussi grandes, la circulation des visiteurs et des « retraits » a rarement été aussi intense »⁶⁹⁷. Au moment où la gestion personnelle et éclairée de sa vie acquiert une importance toujours plus grande dans la société, le séjour de silence pour « se retrouver » prend tout son sens, étayé par la soif d'exotisme intellectuel qui peut être expérimenté dans la spiritualité de ces ascètes. La « spiritualité moderne de l'individu s'exprime à travers un besoin croissant de l'expérience intérieure considérée comme le moyen le plus authentique de parvenir à la vérité »⁶⁹⁸. Or, quel endroit plus favorable que les monastères pour trouver le silence propice à l'introspection ? On assiste alors à une mutation de la retraite spirituelle en une « variante thérapeutique », « la tranche de silence peut faire partie, au même titre que le jogging, les massages et l'eau de Vittel, de la panoplie du jeune cadre (ou du cadre jeune) qui doit faire face au stress de la vie moderne »⁶⁹⁹. Le hors-monde devient le lieu le plus mondain qui soit, où il est de bon ton de passer quelques jours par an. Devant cette affluence, les moines doivent aménager des espaces d'accueil pour chacun des publics. Ainsi l'hôtelier de Tamié explique qu'il refuse de recevoir des retraités pendant les vacances scolaires ou le week-end de manière à laisser ces périodes aux travailleurs qui ne peuvent venir à d'autres moments.

a. Entre activité économique et accueil religieux

A l'intersection entre le monde et le monastère, l'hôtellerie a toujours posé des questions d'aménagement de temps et d'espace, pour intégrer une structure destinée aux profanes dans ce système méthodiquement, rationnellement organisé comme utopie du Royaume de Dieu. Théoriquement ne devraient pouvoir y entrer que ceux qui ont vécu les rites de passage pour la consécration. Par conséquent, l'hôtellerie est généralement un bâtiment à part ou une aile de l'abbaye séparée de celle des moines. Cependant, avec l'augmentation de la demande, exigences religieuses et exigences économiques s'opposent pour l'organisation de l'hôtellerie.

Les exigences religieuses demandent d'intégrer l'hôtellerie le plus possible au monastère et à la vie de la communauté, puisqu'il s'agit de diffuser le message religieux de la règle. Et pour garantir le cadre de prière et de silence, il est nécessaire de n'accueillir que peu de personnes, qui ont la volonté de s'intégrer dans ce cadre particulier. Au monastère de Praglia situé près de Padoue,

⁶⁹⁶ En deux ans, j'ai été contactée par deux journalistes qui souhaitent écrire un article sur les retraites en monastères, l'une pour le magazine *La Vie*, l'autre pour *Panorama*.

⁶⁹⁷ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Le Cerf, 1986, p.10

⁶⁹⁸ Raymond L. M. Lee, *La fin de la religion ? Réenchantement et déplacement du sacré*, Social Compass, 2008, 55, p.76

⁶⁹⁹ Hervieu-Léger, id., p.10

l'hôtellerie pourrait loger 50 hôtes simultanément, mais les moines n'en reçoivent que 10 ou 15 pour que la communauté puisse réellement les accueillir, notamment pour les repas⁷⁰⁰. Si le but de l'hôtellerie est de diffuser le message religieux, il est aussi important de pouvoir accueillir tous ceux qui le désirent - pour ce motif religieux - et donc, notamment ne pas discriminer sur le niveau de revenu. D'où l'absence de tarif, et la possibilité de payer ce que l'on peut seulement, principe désigné par le terme d'« *offerta* » en Italie.

Quant aux exigences économiques, elles requièrent d'accueillir le plus de monde possible pour un revenu maximal, ce qui implique l'existence d'un tarif. L'importance du nombre d'hôtes, que l'on peut appeler alors clients, entraîne la nécessité d'une main d'œuvre salariée pour l'entretien et les services. Les visiteurs ne sont désormais plus ou peu en contact direct avec les moines, et la diffusion du message religieux en est ainsi compromise. A l'abbaye de Planskettten, la responsable du restaurant dit en effet, que « maintenant, au monastère, on est habitué à ne pas voir de moine ».

Un autre changement est proprement celui de la sécularisation des hôtes des monastères : ceux qui viennent pour la spiritualité ne sont pas tous pratiquants ni même croyants, et le but du séjour peut être simplement touristique quand les moines l'acceptent. Ces populations seront par conséquent plus difficiles à intégrer dans la communauté.

Vouloir considérer l'hôtellerie comme une ressource économique implique d'élargir la demande, notamment en éliminant la discrimination selon le but du séjour. Accepter des laïcs qui viennent pour un séjour purement touristique permet, surtout selon l'emplacement du monastère, d'accroître la demande potentielle. Ainsi, les monastères italiens proches de grandes villes touristiques, et dont la communauté, petite et vieillissante a peu de potentiel économique, optent souvent pour l'hospitalité économique. Toutefois, ce monde profane, sans but proprement religieux, apporte avec lui le bruit du monde et une faible connaissance du milieu monastique qui peuvent altérer la vie des moines. Il est alors indispensable que ces personnes soient loin du monastère pour ne pas en déranger le fonctionnement, d'où l'instauration d'hôtelleries en dehors de l'enceinte du monastère, ou dans la partie la plus reculée. Mais se pose à nouveau le problème de la fonction religieuse de l'hôtellerie dans la diffusion du message plus difficile à transmettre si les hôtes n'ont que peu de relations avec les moines.

De ce schéma, ressortent donc deux types d'hôtellerie : l'une, à but spirituel qui insiste sur la fonction religieuse, et qui n'en tire pas de réels revenus, l'autre, à but économique, qui considère l'hôtellerie comme une activité économique à part entière, en plus de religieuse. Ces deux types se

⁷⁰⁰ Les hommes prennent leurs repas avec les moines, tandis que les femmes mangent dans un petit réfectoire qui jouxte celui des hommes. La porte de communication (pendant mon passage en tout cas) était laissée ouverte pour que les hôtes puissent profiter de la lecture des moines.

côtoient en Italie, contrairement aux monastères français qui ne proposent que l'hôtellerie à but spirituel.

Certains monastères italiens, pour essayer de concilier ces exigences contraires, sans devoir opter pour l'une ou l'autre de ces solutions, en arrivent à avoir une structure double, c'est-à-dire une hôtellerie dite interne pour un accueil spécifiquement spirituel, sans tarif et sans réels revenus économiques et une hôtellerie dite externe, en dehors de l'enceinte même du monastère, plus grande et qui accueille qui veut venir, même pour du tourisme, avec un tarif et des revenus économiques. Ce dédoublement de l'hôtellerie est d'une certaine manière, un échec de l'intégration à l'utopie car il maintient la distinction entre activité économique et activité religieuse alors que le système total de l'utopie requerrait une intégration parfaite de l'un dans l'autre.

b. Aménager le temps et l'espace monastique pour les non-virtuoses

L'accueil au monastère d'hôtes qui n'appartiennent pas à la communauté utopique implique d'organiser l'espace de manière à accueillir le monde profane sans pour autant altérer l'espace sacré. La première étape consiste donc à éloigner l'hôtellerie du lieu de vie des moines, surtout l'hôtellerie à but économique. Pour le reste, le monastère organise méthodiquement des lieux accessibles aux hôtes, et des lieux strictement réservés aux habitants de ce Paradis en devenir, la clôture servant de séparation entre le Paradis et le monde. Cependant, selon les communautés, cette clôture est plus ou moins loin, réservant une proportion du monastère aux moines plus ou moins grande. Dans les monastères de femmes à stricte clôture papale, les seuls espaces accessibles aux laïcs seront l'hôtellerie, une partie de l'église, séparée par la grille et quelques parloirs aussi séparés par la grille. Cette organisation peut aussi présenter une alternance dans le temps entre ouverture et fermeture au monde. Par exemple au monastère de Plankstetten en Bavière, la clôture monastique est ouverte aux hommes le premier dimanche de chaque mois, c'est-à-dire surtout l'office dans le chœur et le repas avec les moines. L'espace est donc méthodiquement organisé, éventuellement aussi dans le temps. A l'inverse, dans d'autres monastères, tout ou presque est accessible aux hôtes de la communauté (et non de l'hôtellerie économique). Par exemple, à Camaldoli, les moines peuvent aussi inviter un laïc (ou une laïque !)⁷⁰¹ à venir discuter dans leur cellule qui est en théorie l'ultime endroit préservé du monastère, où seul le moine peut entrer. Mais pour ce dernier cas assez extrême et peu répandu, cela signifie qu'il n'y a plus d'espace strictement monastique ; l'utopie d'un lieu clos préfigurant le Paradis est altérée par cette ouverture au monde profane. L'extramondanité des moines se trouve alors amoindrie, ils ne peuvent plus être hors du monde s'ils sont constamment ouverts sur le monde. Ainsi, l'organisation rationnelle de l'espace -

⁷⁰¹ Durant mon séjour à Camaldoli, il m'est arrivée par deux fois d'entrer dans la cellule d'un moine, une fois pour accompagner un frère chercher un livre, la seconde, pour faire un entretien avec deux moines.

qui fait partie intégrante de l'utopie monastique - nécessite des formes de recomposition pour accueillir les laïcs, qui ne font pas partie du système utopique sans en perturber le fonctionnement.

A l'organisation de l'espace correspond une organisation stricte du temps. Les hôtes porteront avec eux le temps de la société qui ne s'accordera pas avec le temps des moines ainsi que le prouve l'exemple d'un Américain venu pour un colloque à l'abbaye de Farfa. Il logeait dans l'hôtellerie des sœurs de Sainte-Brigitte voisine de l'abbaye et avait rendu sa clé le soir à la réception comme dans un hôtel, avant de sortir dans le bourg. Naturellement, lorsqu'il rentra à minuit, la sœur n'était plus là pour lui rendre sa clé. D'autres personnes l'aidèrent à essayer de trouver quelqu'un, d'appeler, et ce n'est finalement qu'une demi-heure plus tard, qu'une sœur est arrivée, rhabillée, pour donner la clé. Cet exemple montre parfaitement l'incompatibilité entre le temps des moines et le temps de la société. Alors qu'en général le « grand silence de la nuit » tombe à partir de neuf heures dans la plupart des monastères, ces sœurs dont l'hôtellerie est l'unique activité économique, font au monde la concession de quitter leur service vers dix heures. Toutefois, cette recomposition de leur temps monastique vis-à-vis de celui de la société ne suffit pas.

Pour protéger le déroulement parfait de la vie monastique, les moines demandent aux hôtes d'observer un règlement (si ce n'est *La Règle* !) qui se trouve souvent sur le bureau dans la chambre, et que l'hôtelier explique aux hôtes dès leur arrivée. Le respect des espaces des moines et des horaires sont les points centraux du règlement. Car le temps monastique est aussi un temps méthodiquement organisé qui requiert pour son bon déroulement, une ponctualité précise. Celle-ci sera donc demandée aux hôtes, notamment pour les repas.

Le silence est aussi un élément constitutif de l'utopie auquel les individus du monde ne sont pas habitués, mais qu'ils viennent cependant chercher au monastère. Pour ne pas altérer le calme monastique, les moines instaurent des règles de silence pour les hôtes. Ils leur demandent souvent l'observance d'un « couvre-feu » après les complies afin de protéger ce fameux « grand silence de la nuit » qui commence après le dernier office et se clôt avec le premier office du matin. De même, il est recommandé de ne pas parler dans les couloirs de l'hôtellerie.

Les moines cherchent donc à protéger l'utopie monastique de l'intrusion d'hôtes non-consacrés, notamment dans le cadre d'activités auxquelles les hôtes peuvent prendre part. Ainsi en est-il de l'office : pour que les non-religieux ne troublent pas la beauté de l'office des moines, il est recommandé aux hôtes de Praglia « de chanter à voix modérée dans le chœur [...] car la psalmodie nécessite un apprentissage. » Ainsi, la communauté de Camaldoli note ce qui devient pour eux un défi (sfida) : « in questo senso la comunità è chiamata e dovrebbe essere capace di relazionarsi con

gli ospiti con una certa *elasticità e duttilità*, soprattutto a livello liturgico, elasticità che non significa *svendere la propria identità*; significa invece saper adattare il proprio ritmo liturgico e vitale ad una presenza che la interpella secondo i suoi temi e i modi che gli sono propri »⁷⁰².

Dans l'hôtellerie interne, la confrontation des laïcs et des virtuoses implique d'effectuer de nombreuses adaptations pour rendre possible à des non-virtuoses cette vie uniquement destinée à des virtuoses ascétiques de la contemplation. Les adaptations consistent à proposer une forme édulcorée de l'ascèse monastique aux laïcs qui, d'une part n'y sont pas habitués, et d'autre part, ne viennent pas au monastère pour l'ascèse - ce qu'il est par ailleurs intéressant de souligner. L'ascèse monastique, selon A. de Vogüé⁷⁰³, concerne notamment la nourriture et le sommeil et c'est pour ces deux dimensions que des adaptations vont être faites, pour recomposer la vie monastique afin de la rendre accessible à des non-virtuoses de passage. Concernant les repas, les hôtes en général ne mangent pas les mêmes menus que les moines, sauf lorsque certains hommes sont invités à la table des moines. Alors que ces derniers, selon la règle de saint Benoît, ne mangent pas de viande, il en est parfois servi aux hôtes qui n'ont pas fait le vœu de suivre la Règle. De même pour le sommeil, il est précisé dans le monastère de Praglia que l'office de 5h15 est « facultatif », et les cloches de l'office de la nuit à la Pierre-qui-Vire qui a lieu à deux heures du matin, ne sonnent pas, ne réveillant ainsi pas les hôtes qui dorment pendant que les moines prient. La seule ascèse que les moines demandent à leurs hôtes de suivre est l'ascèse sexuelle car les chambres de couple sont rares. Quant à l'ascèse du silence, elle n'est souvent que partiellement attendue des hôtes car, si le silence est demandé dans certains lieux, il ne l'est pas nécessairement aux repas. Pour cela, la configuration est triple selon les monastères. Dans certaines communautés, le silence est de rigueur à tous les repas, qui sont accompagnés de musique classique ou religieuse, dans d'autres, les hôtes peuvent parler entre eux à tous les repas. Cependant, certaines communautés organisent l'observance partielle de l'ascèse du silence en ne demandant le silence qu'à certains repas. Par exemple, à la Pierre-qui-Vire, la parole est libre le midi, alors que le silence est de mise le soir.

A noter enfin que dans le nouvel *Annuaire des Lieux monastiques*, un monastère de dominicaines précise que ses chambres sont chauffées... au cas où la perspective d'une chambre froide rebuterait⁷⁰⁴ ! Les moines construisent donc un système de recomposition de l'utopie pour pouvoir accueillir les laïcs de la société sécularisée, leur proposant de participer à leur vie sans le

⁷⁰² *Per una decelerazione del tempo, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività*, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002, p.20

⁷⁰³ A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît...*, 1977

⁷⁰⁴ Cette notice est aussi significative dans ce qu'elle révèle de l'image monastique véhiculée dans la société, et même, l'image que le monde monastique imagine avoir dans la société. Il paraîtrait normal que les moines et moniales n'aient pas le chauffage dans leur cellule...

faire pourtant totalement pour ne pas créer un fossé trop rude qui constituerait un contre-témoignage. Cette recomposition entre dans le système de plausibilité du monastère à l'égard du monde, mais pour garantir l'intégrité de l'utopie, il est nécessaire que ces adaptations ne concernent que les laïcs sans véritables conséquences pour la vie des moines, ainsi que le remarque la communauté de Camaldoli dans sa réflexion sur l'hôtellerie, « questa aspirazione porta però in sé due valence contrapposte : quella, positiva, di vivere i tempi della comunità ; negativa, di pretendere di condizionare il ritmo stesso della comunità »⁷⁰⁵. Seul le rythme proposé aux hôtes doit être adapté, mais en aucun cas celui de la communauté elle-même.

c. Un accueil utopique ?

Pour que l'hôtellerie conserve une dimension religieuse malgré la diversité des publics, les moines tentent souvent de donner un caractère spirituel à leur accueil. A l'abbaye de la Pierre-qui-Vire, les frères proposent avant les vêpres un temps de discussion sur l'Evangile du jour pour permettre une réflexion spirituelle. De même, S. Marsico, camaldule italien, réfléchissant sur le fonctionnement de l'hôtellerie de sa communauté propose : « sto pensando in maniera seria di proporre, ad uso degli ospiti, un momento di preghiera di circa 10-20 minuti, molto semplice: una lettura di un brano, di un testo, un momento di silenzio o di ascolto di musica, che rappresenterebbe uno stacco, un momento di raccoglimento. Una cosa semplice, ma che vuole dare comunque un tono all'ospitalità. »⁷⁰⁶ Dans cette proposition, il est étonnant de constater qu'il s'agirait d'un temps de prière pour les hôtes, en dehors de ceux de la communauté. Seraient alors dissociées l'intégration à la communauté et la proposition d'une dimension spirituelle. Toutefois, la dimension d'intégration spirituelle vient donner un caractère utopique et surtout de diffusion du message utopique à un accueil qui peut n'être parfois qu'économique. Cependant, ces propositions spirituelles destinées aux hôtes seront rares dans le cas d'un accueil commercial.

⁷⁰⁵ *Per una decelerazione del tempo*, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002, p.21

⁷⁰⁶ *Per una decelerazione del tempo*, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002, p.24



Photo 9 : Couloir de l'hôtellerie de Tamié et demande de silence : « Pour le recueillement de tous, merci de veiller au SILENCE dans le couloir, l'oratoire et les chambres. »



Photo 10 : Panneau appelant au silence sur le mur d'enceinte de l'abbaye de Tamié (Savoie)

Au fil des hôtelleries....

Hôtellerie de Maredsous, Belgique



Photo 11 : Chambre à l'hôtellerie de Maredsous



Photo 12 : id.

*On y remarque le style néo-gothique parfait... que le dernier confort moderne vient gâcher !
(installation d'une salle de bain dans l'angle de la chambre)*

Hôtellerie de Camaldoli, Italie



Photo 13: Cloître, couloir de l'hôtellerie interne de Camaldoli



Photo 14: Entrée de l'hôtellerie externe de Camaldoli

Hôtellerie de Praglia, Italie



Photo 15 : couloir de l'hôtellerie de Praglia

L'hôtellerie religieuse est aussi pour les moines un lieu de réactivation de l'éthique de fraternité dissoute dans les sociétés à économie rationnelle. Par divers dispositifs, les moines montrent que l'hôtellerie n'est pas un hôtel (lorsque c'est une hôtellerie à but non-lucratif), et tentent d'instaurer un semblant de communauté entre les hôtes bien qu'elle soit vouée à l'éphémère. L'institution de la vaisselle, que les hôtes font eux-mêmes à la fin des repas, participe de ces deux dynamiques. Par le service, elle fait participer les hôtes à leur propre accueil, et par le moment convivial qu'elle devient, elle permet de créer des liens entre les hôtes alors que le silence sera souvent de mise pendant les repas et dans les couloirs de l'hôtellerie. La vaisselle est donc un moment de gaité et d'échanges cordiaux où la division et l'organisation du travail qui naissent nécessairement, permettent d'ouvrir des échanges. Ainsi est-il écrit dans la cuisine de Maredsous que, pour la vaisselle, « chaque groupe s'organise collégialement », induisant une collaboration entre les hôtes, plutôt que chacun fasse la sienne séparément. Cette dimension communautaire ou fraternelle sera souvent réintroduite par le biais de divers petits travaux proposés aux laïcs. Le pliage des draps après le repas à Tamié par exemple reprend ces mêmes caractéristiques de service qui oblige à une coopération dans le travail (on plie les draps à deux) permettant ainsi une communication entre les hôtes. Là encore, on observe une tentative de réintroduction de l'éthique de fraternité dans l'économie cette fois-ci de services.

Toutefois, ces dynamiques d'utopisation concernent surtout l'accueil religieux qui porte déjà en lui une dimension utopique. En revanche, dans le cas de l'hôtellerie économique, peu de propositions spirituelles ou de services sont faites, notamment parce que cela ne fait pas partie des attentes des clients. D'autant plus que la participation aux services peut être demandée dans le cas où les hôtes paient à leur guise, ce qui ne pourrait se faire dans le cas d'un accueil avec tarif...

d. Le choix de l'hôtellerie : économiser l'activité religieuse

L'organisation de l'hôtellerie diffère selon les monastères et selon les pays. Qu'est-ce qui conditionne le choix de l'hôtellerie lucrative ou non lucrative ?

Dans les hôtelleries françaises, loin de recevoir quiconque veut venir, quels que soient ses motifs, on s'indignera de ceux qui ont pris le monastère comme lieu de résidence pour des vacances, comme ces sœurs de Bethléem dans le Sud qui, quelques années plus tard parlent encore de deux Belges venus au monastère pour profiter de la Méditerranée et qui étendaient leurs serviettes de plage en rentrant... ! Cela est pris comme une trahison de la confiance des sœurs envers leurs hôtes. L'hôtellerie est alors considérée comme faisant partie des activités religieuses, à but non-lucratif, ce qui implique notamment l'absence de tarif et de publicité, mais des revenus exonérés d'impôt. L'hôtellerie représente environ 6% des revenus d'une communauté en France, contre 14%

en Belgique⁷⁰⁷. Malgré tout, les moines belges montrent explicitement la différence entre une hôtellerie monastique et un hôtel, ainsi à Maredsous : « L'hôtellerie n'est pas un hôtel. C'est le lieu où les moines reçoivent leurs hôtes. »⁷⁰⁸ En Italie, les hôtelleries internes sont aussi des activités à but non lucratif, mais non pas les hôtelleries externes, si les secondes sont de véritables hôtels (on parle alors d'*albergho* et non plus de *foresteria*), les premières seront beaucoup plus intégrées dans la vie de la communauté. Quant à l'Allemagne, les hôtelleries y sont la plupart du temps de vrais hôtels, avec tout le confort moderne dans des lieux propices au tourisme. Les Dominicaines d'Arenberg proposent même des séjours de cure, avec sauna, massages, piscine et minigolf⁷⁰⁹ ... L'hôtellerie fait donc l'objet d'une approche contrastée et il faut essayer de comprendre la position particulière de la France, unique de ces quatre pays à ne pas pratiquer l'hôtellerie commerciale.

Paradoxalement, la France qui, dans les 50 dernières années, a eu plus besoin que l'Italie de trouver de nouvelles activités économiques, potentiellement productrices de richesses, ne s'est pas engagée dans la voie de l'hospitalité commerciale. Pour répondre à ce paradoxe, il faut faire appel d'une part aux visions des liens entre économie et religion hérités de l'histoire, et d'autre part, à la situation de ces deux sphères dans la société aujourd'hui. Des conflits entre l'Etat français et les congrégations à cause de leur richesse, découle qu'un monastère riche n'est plus envisageable en France, ou serait soumis à de nombreuses critiques. Les monastères et leurs habitants inutiles à la société laïque et productiviste sont tolérés, mais au moins, qu'ils soient pauvres, en conformité avec le message qu'ils veulent diffuser. Cette richesse des monastères provenant de leur patrimoine était vue comme un scandale, car provenait non pas du travail mais de l'oisiveté. Même si le « milliard des congrégations » est loin désormais, l'idée demeure que la richesse des monastères serait scandaleuse, car s'ils sont riches, c'est finalement grâce à ceux qui travaillent pour eux. Par conséquent leur seule richesse légitime sera celle tirée d'un réel travail. D'où le développement en France de véritables activités économiques desquelles il est légitime de tirer un revenu. En revanche, il n'est pas envisageable, sous peine de fortes critiques, d'utiliser une activité religieuse à des fins commerciales. Et l'hôtellerie étant considérée comme activité religieuse, il n'est pas dans l'imaginaire français d'en faire une activité économique.

La sécularisation en tant que différenciation des sphères, plus avancée en France, pose un regard beaucoup plus strict sur la participation religieuse à des activités économiques. Si ces activités sont néanmoins nécessaires à la subsistance, les moines tentent de leur donner un sens religieux, en revanche, les activités religieuses ne doivent pas devenir économiques, ce qui explique l'absence d'hospitalité à but commercial dans les monastères français. En revanche, la séparation des

⁷⁰⁷ Ce chiffre intègre toutes les activités touchant à l'accueil, notamment la cafétéria.

⁷⁰⁸ *Abbaye de Maredsous*, P. Bernard Laurent et Jean-Baptiste Lefèvre, p.18

⁷⁰⁹ <http://www.kloster-arenberg.de>, j'espère bientôt m'y rendre pour l'étudier de plus près ! et profiter des installations... !

sphères, moindre en Italie, permet l'acceptation d'un sens économique donné aux activités religieuses, comme le montrent aussi les activités dans les sanctuaires très développées.

L'hôtellerie sous la forme d'hôtels (d'*alberghi* en italien) illustre en réalité une sécularisation des monastères par l'économie car, au lieu d'être une fonction depuis toujours économique et acceptée comme telle, l'hôtellerie était une fonction traditionnellement religieuse transformée en activité commerciale. Elle peut être perçue comme le désir de développer une activité économique qui soit le plus proche possible du rôle religieux des moines, intégrée dans l'utopie pour ne pas en sortir. Mais finalement, c'est un élément même de l'utopie qui est *désutopisé*, désenchanté, pouvant ainsi altérer l'utopie tout entière. Paradoxalement, ce sont ceux qui, dans le milieu monastique, veulent développer des activités *a priori* les plus conformes à l'utopie religieuse qui s'en éloignent le plus. En outre, alors que les activités économiques, provenant d'une sphère étrangère à l'utopie peuvent faire l'objet d'un discours de légitimation pour pouvoir être intégrées, l'hospitalité n'y est pas sujette car déjà justifiée religieusement. Les moines tâchent de conserver une apparence religieuse à cet accueil commercial, notamment en désignant ceux qui viennent toujours par le terme d'« hôte » et non pas celui de « client », reprenant le vocable employé dans la règle de saint Benoît.

Ainsi, découlant d'une moindre sécularisation dans le sens de la différenciation des sphères, cette activité produit une autre forme de sécularisation dans le sens d'un recul du religieux. Si l'on considère le poids respectif du religieux et de l'économique dans le monastère, le religieux est en recul car ses propres éléments basculent du côté de l'économie. Et c'est l'utopie entière qui en est alors affectée.

3. RESTAURATION, VISITES : LA PATRIMONIALISATION DES MONASTÈRES

a. Cantina, cafétéria et Biergarten : les restaurants monastiques

L'hôtellerie monastique se double souvent en Italie de *cantine*, où l'on peut déguster le vin produit sur place, tout comme se trouvent en Belgique des cafétérias et des *Biergarten* ou *Schenken* en Allemagne pour goûter la bière et le fromage monastiques. Pour les mêmes raisons évoquées plus haut, ce type de restauration ne se trouve pas dans les monastères français, ou en tout cas, je n'en ai pas eu connaissance.

Le restaurant conjugue vente des produits et accueil. D'après ce qu'en disent les moines, notamment à Maredsous, la cafétéria est pensée comme un lieu de convivialité et de rencontre. On ne peut s'empêcher de relier ces propos avec le souhait des moines de réintroduire l'éthique de

fraternité dans l'économie car ce lieu serait celui de la consommation couplée avec la convivialité, donc avec la fraternité. Ces restaurants ou bars se posent principalement comme un lieu d'accueil qui permettrait de conférer une dimension d'ouverture au monastère en général. Parmi les visiteurs, peu nombreux seront ceux qui vivront véritablement un moment à l'intérieur de l'enceinte du monastère. Par rapport à la messe ou aux offices, ce lieu permet aussi l'accueil des non-croyants ou non-pratiquants, contrairement au magasin, il permettra de *vivre* quelque chose au monastère voire *du* monastère. Ces lieux de convivialité réenchâssent le monastère dans la vie locale. Certains clients viennent chaque matin à la cafétéria de Maredsous boire une bière, lire le journal et discuter, comme dans un café normal. Le monastère devient alors un endroit où l'on peut passer une journée en famille, agrémentée d'une promenade, d'un repas, d'un café, voire de la messe. D'après les moines, on y vient en famille de génération en génération, en ce sens, il fait l'objet d'un certain rituel. Les moines de Maredsous organisent donc les alentours du monastère pour recevoir les 5 000 personnes du week-end : parking, jeux pour enfants, toilettes payantes, cafétéria avec un passe-plat, salon de glaces, plans de promenades. Le monastère fait partie intégrante de la vie locale, et non pas simplement touristique ou religieuse.

b. La visite guidée du monastère

La dernière porte ouverte du monastère sur le monde est celle de la visite guidée. Celle-ci découle d'un choix délibéré ou d'une obligation légale lorsque le monastère est reconnu monument historique. En général, les monastères qui proposent une visite - toujours guidée, on ne laisse pas les touristes déambuler seuls dans le monastère - même s'ils ne sont pas reconnus légalement monuments historiques, comportent un intérêt historique ou esthétique. En effet, 42% des abbayes qui peuvent se visiter en France sont des abbayes fondées avant le XII^{ème} siècle⁷¹⁰. Mais le visiteur ne vient pas uniquement voir les bâtiments : il souhaite aussi rencontrer les autochtones et les découvrir dans leur cadre de vie. L'intérêt historique est une accroche, un prétexte à venir dans ce lieu qui fascine surtout pour ses habitants. L'organisation de la visite pose donc pour les moines les mêmes problématiques que le magasin ou l'hôtellerie : les lieux à ouvrir tout en garantissant la clôture et la personne chargée de la visite.

Concernant le parcours, la tension s'établit entre l'intérêt historique ou esthétique et la protection de la tranquillité monastique. La primauté est donnée le plus souvent à la préservation de l'environnement contemplatif. Ainsi à Praglia, le *chostro doppio*, cloître à double étage et pièce maîtresse du monastère n'est visible au visiteur que par une petite fenêtre car c'est là que se trouvent les cellules des moines.

⁷¹⁰ Alors qu'ils ne représentent que 9% du total. Chiffres de notre base statistique. Voir en annexe le tableau de répartition des époques de fondation.

Le centre d'accueil Saint-Joseph à l'abbaye de Maredsous



Photo 16 : Terrasse du centre d'accueil Saint-Joseph de Maredsous



Photo 17: entrée de la cafeteria de Maredsous, à droite, le magasin



Photo 18 : Passe-plat, cafeteria de Maredsous

Le tourisme monastique



Photo 19 et 20 : Farfa et son bourg médiéval. (Sabine, Latium)



Photo 21 : L'Eremo de Camaldoli (Toscane)
Une cellule non habitée est même aménagée pour les visites.

Le guide chargé de la visite reflète le rôle utopique qu'y accorde la communauté. Les moines la feront eux-mêmes lorsqu'ils la considèrent comme un moment privilégié d'annonce religieuse ou la laisseront à des bénévoles⁷¹¹. Selon le rôle donné à la visite, celle-ci peut alors être gratuite ou payante. A Praglia par exemple, les moines ont choisi de la faire gratuitement :

« J'ai noté que pour les personnes viennent ici, aussi pour visiter le monastère la majeure partie, je ne dis pas tous, mais la majeure partie viennent parce qu'ils savent qu'il y a une communauté ici. En effet, ils s'intéressent à l'aspect artistique, cependant ils s'intéressent aussi beaucoup à l'approfondissement de la vie monastique. En fait les questions sont toujours sur notre vie. Plus que sur l'art. Disons que c'est l'intérêt principal. Aussi pour une visite, nous ne faisons pas payer un billet, donc on donne une « *offerta* », parce que les personnes viennent aussi pour connaître une réalité qui ne se connaît pas dans les livres. » (Frère hôtelier)

Cette dimension de témoignage ne se marchandise pas, d'où le système de l'*offerta* qui permet cependant d'aider les moines. La visite sera pour le public l'occasion de rencontrer un moine, qui se présente réellement comme religieux, et non pas vendeur comme au magasin.

La présence d'un moine peut par conséquent augmenter le nombre de visiteurs, ainsi à Saint-Wandrille, le revenu des visites a baissé de 45% avec l'arrêt d'un moine charismatique à la visite entre l'année de son arrêt en 1994, et 2000, ce qui prouve la valeur insolite qu'il ajoutait. Le monastère habité est un lieu d'autant plus exotique à découvrir que les visiteurs ont l'habitude des abbayes reconverties en espace uniquement culturel après le départ des moines. Rares sont les lieux encore utilisés qui peuvent se visiter toute l'année. Déjà au XIX^{ème} siècle, on vient visiter les Trappes comme des lieux touristiques : « Nous, voyageur au pays des trappistes, nous avons pensé que leur existence vaudrait bien, au seul point de vue de l'intérêt, la vie brutale d'une peuplade de nègres. »⁷¹² L'habitant aura autant d'intérêt que son cadre de vie. Les touristes sont donc à l'affût du moindre pan d'habit monastique qui voudra bien se montrer. La visite ne recèle, dans ce cas, d'aucun aspect religieux, et en effet, « pour certains acteurs de l'Eglise, la mise en tourisme des édifices religieux comporte un autre risque, celui de réduire le christianisme à une dimension exclusivement culturelle. »⁷¹³ Et certaines abbayes deviennent de hauts lieux touristiques qui amènent tous les ans leurs déferlantes de touristes peu disposés à respecter le silence monastique. Mais parallèlement, elles constituent aussi des déferlantes de revenus bien utiles aux caisses monastiques.

⁷¹¹ Il se peut aussi, comme par exemple à Saint-Wandrille, que les moines accueillent des jeunes l'été au monastère pour venir grossir les rangs des guides lors des périodes de grande affluence. Dans ce cas, les jeunes vivent au monastère pendant quelques semaines, faisant aussi l'expérience de la vie religieuse.

⁷¹² Gellé, *Deux semaines à la Trappe, Revue du monde catholique*, 1865, n°94, in Delpal, *Le Silence des moines, Les Trappistes au XIX^{ème} siècle*, Beauchesne, Paris, 1998, p.406

⁷¹³ R. Gaillard-Mussot, *Monastères et tourisme : les enjeux d'une mise en valeur d'un patrimoine spécifique*, p. 127, in J-J. Clair, *Réseaux monastiques, modèle d'intelligence économique, fondateur de l'Europe*, collection relecture du patrimoine culturel, 2004

c. La patrimonialisation des monastères

Alors que le catholicisme déserte les fondements de la société, il fait parallèlement l'objet d'une patrimonialisation. Dans ce même mouvement, les monastères deviennent des éléments du patrimoine commun de la société.

Cependant, selon J-M. Léniaud, « le patrimoine n'existe pas *a priori* ; tout objet est susceptible d'en faire partie quand il a perdu sa *valeur d'usage* »⁷¹⁴. Evident pour les abbayes désaffectées et reconverties, comme Royaumont par exemple, cela l'est moins pour les monastères qui abritent toujours des communautés. Mais qu'est-ce que la « valeur d'usage » d'un monastère ? Il s'agit bien de cette utilisation religieuse, or, une grande part des laïcs ne considèrent plus aujourd'hui les monastères sous leur angle de lieu de prière intense. Pour ce public toujours plus nombreux, les monastères et tout ce qu'ils comportent, deviennent des éléments de patrimoine parce qu'ils ne sont plus seulement des lieux de pratique religieuse. Le moine, comme gestionnaire de biens de salut, professionnel de la prière, devient aussi paradoxalement un élément de ce paysage patrimonial. Cela ne reviendrait-il pas à empailler les moines encore vivants ? « La démarche patrimoniale ne se réduit plus à des pièces de collection témoins d'un passé révolu ou à l'organisation d'une classe d'objets autour de procédures institutionnelles sous l'injonction de la puissance publique et avec la validation de compétences scientifiques. Elle touche aujourd'hui les objets du quotidien, incluant la catégorie du vivant. »⁷¹⁵

Or, pour J. Devallon, « le fait qu'un objet soit reconnu comme patrimoine par un groupe signifie qu'il y a eu *rupture de la mémoire* : rupture du contexte mémoriel de cet objet, permanence de l'objet mais disparition du contexte et donc nécessité de reconstruire ce contexte »⁷¹⁶. La présence actuelle des moines semble attester pourtant une absence de césure. Mais les figures du moine essaimées dans la publicité, les médias ou la littérature sont bien des figures médiévales utilisées pour rassembler plus largement et provoquer un écho dans la conscience du consommateur. Dans ce cas, par rapport à l'époque actuelle, on identifie une coupure mémorielle à l'époque de la Révolution et des suppressions, et qui dure jusqu'à la récente redécouverte des monastères dans la société sécularisée. De plus, nombre de communautés actuellement dans des bâtiments anciens, n'y ont pas toujours demeuré, mais on y effectué un *retour*, à la suite d'une rupture. La coupure est advenue lorsque les monastères, dans leur fonction première, ont été évincés de l'organisation de la société, notamment en termes de division du travail. La modernité s'est construite sans le monde

⁷¹⁴ Jean-Michel Léniaud, *L'Utopie française, Essai sur le patrimoine*, Paris, Mengès, 1992, p.3

⁷¹⁵ Laurence Bérard, Philippe Marchenay, *Les Produits du terroir entre cultures et règlements*, CNRS Editions, Paris, 2004, p.112

⁷¹⁶ Jean Devallon, *Le Don du patrimoine, Une Approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Lavoisier, 2006, p.113

monastique, par conséquent, il y a eu perte du contexte identifié de la société religieuse et redécouverte actuellement. C'est en ce sens que l'on peut parler de patrimonialisation.

Cette patrimonialisation va de pair avec la reconnaissance du monastère comme référent identitaire. Longtemps les abbayes avec les pèlerinages, les fêtes des saints patrons et autres foires ont été des référents culturels, religieux, identitaires pour toute une région, ainsi que l'on peut encore l'observer pour certaines abbayes comme Farfa. Le monastère draine les populations alentour pour ses grandes fêtes et par conséquent, il sera aussi le lieu des cérémonies personnelles comme le mariage. Un anthropologue habitant dans une maison sur les terres de Farfa et que le prieur m'avait emmenée visiter, disait : « Les gens aiment à venir célébrer leur mariage à Farfa parce qu'il y a toutes les racines ». Aujourd'hui, ce poids référentiel est rarement sur le modèle de Farfa, mais le monastère redevient un pilier dans l'identité, non pas simplement d'une région, mais de l'Europe. Alors que l'Union Européenne recherche des racines communes sur lesquelles se fonder, l'on fait de nouveau appel à l'héritage monastique. Le pape par exemple, dans son discours au collège des Bernardins en septembre 2008 à Paris, a cité les moines comme étant au fondement de l'Europe. « Sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l'Europe, son ethos et sa conception du monde sont impensables. »⁷¹⁷

La visite au monastère prendra alors la dimension de la réappropriation d'une mémoire collective. Le visiteur va vivre une expérience similaire à celle du croyant, « lorsqu'il entre dans une Eglise, dans un cimetière, dans un lieu sacré, le fidèle sait qu'il va retrouver là un état d'esprit dont il a fait souvent déjà l'expérience, et qu'avec d'autres croyants il va reconstituer, en même temps qu'une communauté visible, une pensée et des souvenirs communs, ceux-là même qui se sont formés et entretenus, aux époques précédentes, en ce même endroit »⁷¹⁸. Au monastère, l'inscription dans une lignée, est moins celle de la lignée croyante, qu'une lignée identitaire, historique. Cette identification collective se déploie dans le temps, et transcende toute autre forme d'identification, même chrétienne, puisqu'elle fait appel à l'homme en général. Certes, c'est d'abord *notre* société, avec ses références culturelles précises, mais aussi l'homme vrai. Ce nouvel attrait pour les monastères et le nouveau référent identitaire qu'ils constituent, vient accréditer paradoxalement la réaffirmation d'un rôle capital joué par le monachisme dans l'histoire.

Finalement, l'individu qui vient à l'abbaye aura l'impression d'y retrouver ses racines, qu'il partage avec une communauté identitaire nombreuse, d'y redécouvrir quelque chose de rien moins d'originel. Comme le souligne M. de Certeau, « de ses origines religieuses (un Dieu unique), ne

⁷¹⁷ Discours du pape Benoît XVI au collège des Bernardins à l'occasion de sa rencontre avec le monde de la culture. Paris, vendredi 12 septembre 2009.

⁷¹⁸ M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, Editions Albin Michel, 1997, p.227

subsiste que l'idée d'une *unité* humaine »⁷¹⁹. Ainsi la devise du monastère de Plankstetten est « *Leben aus der Ursprung* », la « vie issue de l'origine », qui conjugue vérité, authenticité et références communes.



Image 15 : Panneau d'entrée à Plankstetten (Bavière)

Ce patrimoine commun fait appel à une histoire qui remonte jusqu'à l'origine. Il rassemble alors plus largement, car l'origine est le moment de l'indivision dans lequel chacun peut se reconnaître : thème proprement religieux, mais qui se décline sur le mode humaniste, révélant la vérité de l'homme et de ce qui est bon pour lui. D'où l'appel à la tradition dans les produits alimentaires et de cosmétique. Ces produits fonctionnent aussi comme ressource identitaire et inscription dans une lignée.

Parallèlement à cette patrimonialisation et qui la renforce, on observe dans le cadre des monastères, ce que D. Hervieu-Léger appelle un christianisme esthétique qui « s'inscrit, par exemple, dans l'attrance pour les hauts lieux de l'histoire spirituelle de l'Europe, hauts lieux où l'on retrouve la trace d'un univers culturel et symbolique auquel on a accès par la contemplation des productions artistiques et architecturales que cet univers nous a légués. »⁷²⁰ Les bâtiments, mais aussi les offices avec les chants en grégorien et le faste de la liturgie, participent à cette esthétisation de la religion. On viendra au monastère parce que le site est beau, les offices majestueux, les bâtiments admirables. De même que pour la patrimonialisation, la vision esthétique du christianisme apparaît au moment où ces éléments religieux ne sont plus considérés uniquement sous leur « valeur d'usage », mais au second degré qui sera celui de la visée esthétique. La beauté de l'office liturgique apparaît dans toute sa splendeur lorsqu'on ne s'en tient pas à sa portée purement pratique de rituel religieux, mais qu'on s'en éloigne pour apprécier sa forme, sa beauté extérieure que l'attachement au fond pouvait évincer.

Cette patrimonialisation se décline aussi en « produits dérivés » que sont les produits monastiques, la visite ou encore la retraite. Comme pour la religion chrétienne en général,

⁷¹⁹ M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Editions du Seuil, 1987, p.112

⁷²⁰ Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p.88

« semblable à ces ruines majestueuses d'où l'on tire des pierres pour construire d'autres édifices, le christianisme est devenu pour nos sociétés le fournisseur d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de signes et de pratiques réemployés ailleurs »⁷²¹. La valeur patrimoniale du monastère se retrouve effectivement dans ces produits porteurs de traditions, de même que la valeur esthétique permettra de vendre des CD des offices du monastère. Alors que la sécularisation de la société pourrait entraîner une perte d'intérêt pour le monde monastique, d'autres déterminants de la modernité, comme la recherche d'un patrimoine commun, engendrent un regard nouveau sur ce monde particulier.

4. TYPOLOGIE DES CLIENTS DE MONASTÈRES

a. Typologie des différents publics

D'après les observations faites sur le terrain, il semble que l'on puisse recenser quatre principaux types de public dans les monastères qui, à la manière des idéaltypes ne sont pas exhaustifs mais tentent seulement de baliser la réalité.

Le premier type de « client » monastique est le catholique pratiquant en recherche de tradition qui, habitant proche du monastère, choisit d'aller à la messe de l'abbaye pour ses chants grégoriens et le faste du rituel. Il y retrouve une solennisation que, selon lui, les paroisses n'offrent plus et à laquelle l'habit de chœur des moines donne toute sa plénitude. En plus de la messe et parfois des offices, ces clients viendront de temps en temps faire une retraite au monastère, mais n'iront pas nécessairement au magasin ni au restaurant. Il s'agit d'une consommation essentiellement religieuse.

Dans la suite du consommateur religieux se trouve le retraitant, qui vient régulièrement passer quelques jours au monastère. Il vient de plus loin, parfois même de l'étranger, pour goûter au calme et à la sérénité monastique. Il profitera aussi du magasin, autant pour les livres qui l'aideront dans sa réflexion que pour rapporter chez lui la spécialité de l'abbaye. Cette catégorie peut se subdiviser en deux sous-catégories : celle des retraitants catholiques pratiquants et celle des retraitants non nécessairement croyants qui sont en recherche plus large de spiritualité. « L'ordine perfetto della vita religiosa viene letto e ricostruito ignorando completamente, o quasi, il fatto religioso che l'anima, vissuto e praticato come evidenza naturale. »⁷²² Ces retraitants peuvent se définir comme des pratiquants non croyants, qui participent au rituel sans croire en sa transcendance divine. Lors de chacun de mes séjours en monastère, en France surtout, se trouvait

⁷²¹ M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Editions du Seuil, 1987, p.299

⁷²² S. Abbruzzese, *La Vita Religiosa...*, 1995, p.210

parmi les retraitants au moins l'un de ces pratiquants non-croyants, qui assistait fidèlement à tous les offices et pour qui la retraite était un rituel annuel installé. En effet, une grande part des retraitants sont des habitués qui viennent chaque année au monastère, en général, une seule fois par an, notamment parce que devant l'affluence des demandes, les moines limitent le nombre de séjour.

Vient ensuite le paroissien local, ou le voisin visiteur du dimanche. Habitant des environs du monastère, il pourra s'y rendre pour la messe, ou y passer sa journée du dimanche, profitant du magasin, du restaurant, des promenades à faire dans les alentours.

Enfin, le touriste sera celui qui restera le moins longtemps au monastère. Il participe, lorsqu'elle existe, à la visite guidée, assiste parfois à un office, prend un verre au « bar », achète un souvenir au magasin. Son type de consommation est principalement commercial, il consomme les services économiques proposés par le monastère.

Chaque public combinera une consommation des éléments d'accueil du monastère qui lui est spécifique, et pratiquement aucun de ces publics ne consommera l'intégralité de ce qui est proposé. La pluralité des formes d'accueil permet donc un public diversifié. Toutefois, en approfondissant les motivations de chacun de ces consommateurs, l'on s'aperçoit que tous s'y rendent pour chercher quelque chose d'*autre*: le retraitant vient chercher la paix qu'il ne trouve pas dans le monde, le paroissien en demande de tradition vient chercher une messe sur laquelle les effets de la modernité n'ont pas eu de prise, le client du magasin, un objet différent, il n'y a peut-être que les paroissiens habituels du monastère, les voisins qui ne viennent pas dans ce but justement parce que le monastère leur est trop proche, trop intégré dans le milieu local pour qu'il leur apparaisse comme totalement *autre*. L'économe de Kergonan remarque en effet : « Les gens qui viennent dans un monastère, je pense, cherchent autre chose que ce qu'ils trouvent n'importe où. [...] Y a une ambiance, cet autre monde un petit peu qu'ils viennent chercher. » Tous les clients des abbayes sont donc à des degrés différents des consommateurs d'utopie monastique, qu'ils prendront sous divers aspects selon ce qu'ils souhaitent et ce qu'ils sont. Et même lorsqu'il s'agit d'une consommation purement religieuse, celle-ci présente une dimension alternative par rapport à celle pratiquée dans le cadre de l'institution ecclésiale.

Un monastère est donc le lieu de consommations diverses, consommations économiques au magasin, consommation de liturgie lors des offices et de la messe, consommation enfin de l'atmosphère du monastère en elle-même pour les retraitants et les touristes, même si elle n'est pas définie de la même façon pour chacun de ces groupes. Les moines doivent donc organiser l'espace monastique pour accueillir tous ces publics, ainsi, à Maredsous :

« On a fait 750 places de parking. Actuellement c'est le cinquième endroit de Wallonie le plus visité. C'est l'action la plus visitée. Nous avons 435 000 visiteurs par an. C'est-à-dire 80 à 100 000

de plus par rapport à 1996. C'est un tourisme multiple. Mais ce n'est pas comme le zoo, on ne paie pas le parking. Nous mettons à disposition des tables, des chaises, un toit, des toilettes. D'où l'idée de faire du fromage, de la bière et des tartines. Et à prix économique. Que les gens se sentent à l'aise. Ils sont aussi à proximité de la verdure, ils vont à la messe ils font une promenade en VTT ou font de l'ornithologie. Les choses se sont progressivement inventées car on croyait qu'il y avait une demande potentielle. Si on vient à Maredsous on vient pour des raisons différentes. Ce n'est pas un lieu monolithique mais il y a l'été et l'hiver. Et c'est un à tout. C'est un lieu autant spirituel que culturel ou écologique, esthétique ou encore hédoniste. » (Père économiste)

Le monastère recèle donc d'aspects divers qui vont chacun attirer un public différent et qui demandent des aménagements spécifiques de la part de la communauté.

b. Gérer la différence des publics

Ces publics variés ont autant d'attentes différentes qu'il incombe aux moines de gérer pour leur cohabitation. Ce sera particulièrement sensible dans le cas de l'hôtellerie. Les monastères ont en effet le triple avantage d'offrir une forme alternative de mode de vie, d'être situés dans des espaces souvent remarquables car ils ont été choisis pour leur beauté naturelle et leur isolement, et enfin d'être souvent d'anciens bâtiments intéressants du point de vue historique et artistique. L'articulation de ces trois éléments fait des monastères des lieux évidemment avantageux pour un séjour touristique, de repos ou spirituel. Ils conjuguent diverses qualités qui attirent des publics hétérogènes. L'éventail des demandes varie du séjour strictement spirituel au séjour purement touristique. La cohabitation des uns avec les autres ne sera donc pas toujours réalisable pour conserver l'intégrité de l'espace spirituel car les premiers viendront souvent seuls pour un séjour de silence tandis que les seconds viendront en famille sans souci particulier de calme. L'existence de deux hôtelleries plus ou moins proches des lieux de vie de la communauté permet la séparation des publics selon leurs attentes. A l'intérieur de l'hôtellerie économique, les moines peuvent être amenés à répartir les types de séjour selon l'époque de l'année. A Camaldoli, durant les semaines d'exercices spirituels organisées par l'abbaye, les moines ne reçoivent pas les touristes, de même qu'ils ne reçoivent pas les retraitants durant la semaine dite « des familles » où les couples viennent avec leurs enfants, ou lorsqu'il y a déjà une centaine de personnes à l'hôtellerie. Les moines aménagent donc sur l'année les périodes adaptées aux demandes différentes des hôtes ; ce qui suppose d'affiner la connaissance *ex-ante* du but des hôtes, que les moines demandent par téléphone. En France en revanche, les hôtelleries étant réservées à des séjours spirituels, les moines demanderont rarement leurs motivations. Comme le dit D. Hervieu-Léger⁷²³, « ces lieux clos sont

⁷²³ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 10

paradoxalement les lieux les plus ouverts qu'il soit », car l'absence de questions personnelles fait partie des caractéristiques de l'accueil monastique français.

En plus de la classique retraite religieuse, les moines proposent aussi des séjours à thème, organisés entièrement par eux-mêmes, ou avec l'aide d'intervenants extérieurs : stage de poterie, icône, réflexion, yoga, etc. A l'abbaye de Lérins, île en face de Cannes, les moines animent même un stage de prière et œnologie, alliance du spirituel et du spiritueux... Les publics qui se pressent aux portes des monastères varient donc selon les différentes propositions faites par les moines. Par conséquent, les moines qui pratiquent l'hôtellerie, économique surtout, se voient transformés en gérants de séjours à thèmes, touristiques ou spirituels, à disperser sur l'année de manière rationnelle pour une cohabitation optimale, s'éloignant par là du simple accueil monastique.

c. La mode du monastique

Le monastique devient à la mode... Une part des clients viendront passer quelques jours en monastère parce qu'il est bien vu de le faire, sans que les motivations soient très différentes de celles de tout autre séjour un tant soit peu exotique. En-deçà d'un but spirituel ou thérapeutique, la motivation première sera simplement l'impératif du phénomène de mode. *Le Corriere della Sera* note : « La nuova moda d'estate? Dimenticare le ansie (sono 20 milioni gli italiani che ne soffrono) ritirandosi nella frescura dei borghi monastici diventati alberghi. Ma secolarissimi, laici, senza frati né suore. Al bando dunque abbazie gelide e affollate di conversi che trascinano tra foresterie scomode e chiostrini antichi odorosi di minestrina. Certo la pace e il silenzio conventuali seducono ancora, purché con tocchi chic. »⁷²⁴

Réel phénomène de mode en Italie, puisque *Le Point* a cru bon d'écrire aussi un article sur « La retraite des Italiens »⁷²⁵, « plus original que Cortina d'Ampezzo, meilleur marché que Portofino, et culturellement en pointe : la retraite de quelques jours dans un couvent ou un monastère est le dernier must de l'intelligentsia italienne. Un demi-million de Transalpins ont goûté cette année aux joies de la cellule de moine, et même la classe politique a sacrifié à cette mode. C'est en effet dans la très belle mais très austère – trop austère, au dire de certains congressistes- chartreuse de Pontignano que les partis de gauche viennent d'organiser un séminaire de réflexion ». Hormis les politiques, les sociologues sont aussi adeptes des colloques en monastère ! Il devient pour l'occasion l'institution totalitaire de la réflexion intellectuelle, système complet où les chercheurs vivent les trois dimensions constitutives de la vie dans le même milieu : travail dans une salle de conférence aménagée dans le monastère, loisir par la visite du monastère ou promenade dans les alentours, repos et repas à l'hôtellerie, en communion avec ceux qui ont fait les grands fondements

⁷²⁴ « Alberghi nei monasteri », *Corriere della Sera*, 8 août 2005, rubrique Tendenze.

⁷²⁵ « La retraite des Italiens », *Le Point*, 23 décembre 1995

de notre culture européenne, moines penseurs et copistes. Selon *le Point*, l'hôtellerie de Camaldoli serait « la plus mondaine. Construite dans une somptueuse forêt, enneigée l'hiver et fraîche l'été, elle voit défiler depuis des années le gratin de la politique et de la télévision. »

L'ambiance monastique est donc en vogue, mais pour un certain public : milieu choisi, intellectuel, en recherche de finesse insolite. L'adjectif « monastique » lui-même est porteur, pour décrire un environnement sobre mais agréable, le dénuement moderne dans la tradition. *TGV-magazine* décrit pour un hôtel lyonnais, « des chambres blanches, design et monastiques avec télé à écran plat, une jolie petite piscine hiver-été, etc. » Monastique signifierait alors, pour reprendre une expression de l'article du *Corriere della Sera* « sobrietà e rigore coniugato al comfort ». L'austérité du concept monastique, bien qu'alliée au confort moderne, vient donner un caractère de dépassement du simple confort, dépassement effectué par l'esprit pour le bien-être du corps. La consommation esthétique de biens monastiques s'apparente à ce que Bourdieu appelle le goût « pur » au sujet duquel, « on pourrait montrer que tout le langage de l'esthétique est enfermé dans un refus principal du *facile*, entendu dans tous les sens que l'éthique et l'esthétique bourgeoise donnent à ce mot »⁷²⁶. L'appréciation du monastique dans le séjour ascétique ou la contemplation artistique n'est pas « immédiatement accessible ». Elle demande de dépasser le stade du premier degré religieux et le second stade sécularisé du rejet pour accéder à un plaisir supérieur qui sait ressaisir le non-religieux dans le religieux et porter un regard esthétique sur l'art monastique affranchi de sa fonction première. Cette ascèse ne sera pas vécue comme restriction ou souffrance, mais rapport éclairé et libéré à son corps. En ce sens, le grégorien fait partie des goûts recherchés par la classe intellectuelle qui saura apprécier cette musique apparemment austère.

CHAPITRE 4 : DEMANDES DE LA SOCIÉTÉ, OFFRES DES MOINES DANS LA MODERNITÉ

En dépit de leur recherche d'indépendance, les monastères font l'objet d'une dynamique d'offres et de demandes : demandes de la part de la société, et offres émanant des monastères en réponse à ces demandes. Ces allers-retours s'élaborent en influences réciproques car bien qu'en réaction par rapport à la société, le monachisme correspond néanmoins à ce que cette dernière attend de lui. « La vita religiosa non è allora solo la risposta ad un appello interiore, più o meno istituzionalmente riconosciuto dall'autorità ecclesiastica, ma nelle sue forme storicamente organizzate è in relazione con una domanda sociale che la rende plausibile ed in qualche modo

⁷²⁶ Pierre Bourdieu, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979, p.566

compatible con il mondo. »⁷²⁷ Ce jeu d'offres et de demandes constitue autant de points de rencontre entre la société et le monde monastique, points de rencontre relationnels, mais aussi d'intérêts qui se déploieront dans des secteurs parfois connexes à la religion.

1. LE RÔLE ESSENTIEL DE LA TRADITION

Dans un contexte de remise en cause de la suprématie de la modernité, la patrimonialisation des monastères est couplée à un intérêt nouveau pour la tradition en général. Contrairement à l'Eglise, le monachisme ne tient pas sa légitimité de Dieu mais de la tradition, c'est-à-dire d'attachement aux préceptes fondateurs. Il a constamment porté son regard vers sa propre histoire et ses réformes ont toujours voulu signifier un *retour* à une réalité antérieure, conçue comme plus proche de la vérité monastique originelle. En outre, aux yeux de la société, l'ascèse qui limite et filtre l'entrée au monastère des dernières nouveautés, donne une impression d'immuabilité.

Cette résistance aux assauts de la modernité paraît rassurer alors même, comme le dit M. Gauchet, que « la culture occidentale est devenue une culture du changement »⁷²⁸. Alors que tout est mouvant, la société moderne éprouve un besoin de continuité et, selon M. Halbwachs, c'est la religion qui « prend en charge ce besoin de continuité de la société »⁷²⁹. En effet, « puisque tout le reste de la vie sociale se développe dans la durée, il faut bien que la religion en soit retirée. De là, l'idée qu'elle nous transporte dans un autre monde, que son objet est éternel et immuable. »⁷³⁰ Non seulement religieux, mais encore virtuoses religieux, les moines apparaissent comme les principaux détenteurs de cette continuité illustrée par la règle du VI^{ème} siècle qu'ils suivent encore. A l'heure où la société moderne évacue le catholicisme des fondements de sa culture, la religion apparaît comme une garantie de continuité, en dehors de toute référence à la transcendance. La tradition peut alors se définir, selon Danièle Hervieu-Léger, comme « l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes, etc. qu'un groupe ou une société accepte au nom de la continuité *nécessaire* entre le passé et le présent »⁷³¹. Cette courroie de transmission temporelle est donc autant nécessaire aux moines pour le maintien de leur institution qu'à la société moderne mouvante qui y retrouve ce besoin de continuité alors qu'elle a cessé de la produire.

⁷²⁷ S. Abbruzzese, *La Vita Religiosa...*, 1995, p.19

⁷²⁸ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Bibliothèque des Idées, Paris, nrf Gallimard, 1985, p. 270

⁷²⁹ D. Hervieu-Léger et J-P. Willaime, *Sociologies et religion, Approches classiques*, chapitre sur Halbwachs

⁷³⁰ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Editions Albin Michel, 1994, p. 192

⁷³¹ D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, 1993, p.127

a. Offre et demande autour de la tradition : une affaire commerciale ?

La société du changement développe donc une demande de tradition comme agent continuateur. « Nous voici saisis par les passions du patrimonial et de l'indémorable, partout sont célébrés les traditions, la continuité, les « lieux de mémoire ». La consécration contemporaine du luxe s'accompagne d'un nouveau rapport à l'héritage, d'une valorisation inédite du passé historique, du désir postmoderne de réconcilier création et permanence, mode et intemporalité. »⁷³² Par conséquent, on observe une certaine fascination pour ce que D. Hervieu-Léger appelle la « non-modernité monastique »⁷³³. Cette demande de tradition, pourtant adressée aux virtuoses religieux, n'est pas nécessairement religieuse. Si certains clients viennent chercher un rituel religieux traditionnel, d'autres seront en quête d'une tradition beaucoup plus large. Les produits monastiques et leurs recettes traditionnelles peuvent alors répondre à des demandes dénuées de référents religieux. Les activités commerciales de ceux que la société reconnaît comme porteurs de tradition vont lui permettre d'avoir accès à cette tradition sans passer par le canal religieux.

Cette demande se vérifie, en miroir, par l'étude de l'offre présentée dans les catalogues monastiques et par le discours qui y est employé. Ainsi, dans le catalogue Monastic de 1996, on ne compte pas moins de 16 occurrences du terme de tradition, et dans celui de Chambarrand pas moins de 10 occurrences de termes appartenant au même lexique : ancestral, de génération en génération, etc. Quant au catalogue *Ai Monasteri*, plus volumineux il est vrai et non écrit par des moines, il en compte 29⁷³⁴. Non satisfaits du terme seul de « traditionnel », les moines de Maylis ajoutent sur leur plaquette, « de fabrication traditionnelle 'à l'ancienne' », pour présenter leur « produit de fabrication à l'ancienne au doux parfum d'antan ». Les produits ne sont cependant pas tout droit issus de l'époque médiévale, mais s'inscrivent dans une continuité qui fait la transition entre un hier plus ou moins lointain et aujourd'hui. Des expressions comme « depuis X années ou X siècles » ou « de génération en génération » souvent utilisées, marquent cette continuité sans rupture entre l'époque d'origine du produit et aujourd'hui. Comme si l'ère monastique ne remontait pas assez loin, il est aussi fait référence à l'Antiquité qui rapproche encore de l'Origine. Alors que ce point originel semble s'éloigner un peu plus avec chaque nouveau changement de la société moderne, les porteurs de tradition partent toujours plus loin à sa recherche. Plus ils remontent loin, plus ils peuvent affirmer leur capacité de continuité. Car lorsque les moines affichent des recettes antiques, ils font implicitement référence (ou explicitement dans le cas des catalogues non réalisés par les moines eux-mêmes) au rôle de transmission effectué par les moines avec la copie des manuscrits. Ainsi, la référence à une époque même antérieure à l'âge monastique démontre que

⁷³² Gilles Lipovsky, Eleytte Roux, *Le Luxe éternel, De l'âge du sacré au temps de marques*, Le Débat, Paris, Gallimard, 2003, p17

⁷³³ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1986

⁷³⁴ Voir le détail du vocabulaire dans des tableaux représentés en annexe.

leur faculté à faire le lien entre les époques ne se laissera pas affaiblir par la modernité. L'attrait pour les « *antiche farmacie* » des monastères italiens entre dans cette dynamique. Plus que l'alimentaire, ces produits se vantent de dériver d'une recette millénaire. Comme il est expliqué dans le catalogue *Ai Monasteri*, certains produits pharmaceutiques des moines proviennent de recettes qu'eux-mêmes ont reprises des Grecs ou autres peuples, en recopiant les manuscrits. Par conséquent, ces produits sont une parfaite transition entre les époques, et permettent à la société moderne d'accéder au meilleur de chaque ère. Ainsi qu'il est écrit dans la brochure de Camaldoli, les produits proposés à l'« Antica farmacia » « sono il frutto del [loro] lavoro e rappresentano il retaggio della [loro] secolare esperienza ».

Une part de cette démonstration de tradition tient du pur argument commercial, en réponse à une demande existant en ce sens. Ainsi, frère Etienne de la Pierre-qui-Vire, à la question de savoir s'ils mettent en avant une origine ancestrale des produits répondait, « non, ça, c'est un argument commercial ». Ou encore, un moine de Camaldoli disait, « on a essayé les recettes du Moyen Age, c'est dégueulasse ! », ce qui ne les empêche d'écrire sur l'étiquette « recette traditionnelle ». Les moines utilisent donc cette demande de tradition à des fins commerciales, même s'ils sont conscients de sa réinvention. De ce fait, selon P. Berger, « les traditions religieuses deviennent des biens de consommation »⁷³⁵, et non pas seulement pour une consommation religieuse. L'économie charismatique des moines utilise donc aussi leur réputation de conservateurs de tradition. Si les moines utilisent très peu leur image proprement religieuse à fins commerciales, la référence à la tradition, comme métonymie du monde monastique tout entier, sera largement mise à profit. Ils détiennent en effet, « une autorité propre à ce qui est originaire, premier, fondateur dès les commencements ; de ce qui confère une valeur absolue au savoir et au dit des sages, des poètes, des philosophes primordiaux »⁷³⁶.

Tradition et authenticité vont de pair dans l'argumentaire des produits monastiques et débouchent toutes deux sur la qualité. En réaction à l'évolution constante des produits sur le marché, illustrée par la mise en avant de l'estampille « nouvelle recette », les moines proposent des recettes pluri-centenaires voire millénaires, misant sur la maintenance, la pérennité qui permettra au consommateur de s'inscrire dans une lignée traditionnelle. Dégustant la même confiture que ses grands-parents, communiant à ces saveurs identiques, c'est avec le passé tout entier qu'il communique.

⁷³⁵ Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1971, p.219

⁷³⁶ Georges Balandier, *Le Désordre, Eloge du mouvement*, Fayard, 1988, p.91

b. L'importance de la tradition pour l'utopie monastique

Les moines sont eux-mêmes à la recherche de la tradition qui est au fondement de leur mode de vie. Ainsi, certains avouent avoir choisi un monastère ancien, chargé d'histoire parce qu'ils n'auraient pas pu vivre dans un monastère moderne⁷³⁷. Frère Armando de Praglia déclare :

« Il y a une très longue tradition, c'est un monastère ancien, aussi pour la médecine. Moi, je ne serais jamais entré dans un monastère moderne. Pour mon caractère. Il n'y a rien, il n'y a pas d'histoire, il n'y a pas de racines. Ici, l'environnement parle, et avec les confrères, et dans mon travail, j'essaie de rendre beau, comme au début, dans la colline... Ce n'est pas simplement pour rendre beau, mais ceux qui l'ont fait... »

Dans le même mouvement, des monastères récents ont adopté une architecture ancienne. Celui de Maredsous par exemple, bien que bâti en 1873, est construit autour du cloître central et en néo-gothique, sur le strict modèle des abbayes cisterciennes du XII^{ème} siècle. Le frère économiste qui me fait visiter me montre la recherche jusque dans les moindres détails, dans les sculptures des portes et du chasublier de reproduction des monastères médiévaux. A propos des refondations du XIX^{ème} siècle, B. Delpal se demande à juste titre : « A vouloir restaurer à l'identique, soit vouloir remettre sur pieds des institutions monastiques dignes en tout point de l'âge d'or du Moyen Age, ne développe-t-on pas une stratégie de l'archéo-modernité ? »⁷³⁸

Cette tradition se constitue en légitimation pour les moines actuels, car leur utopie est justifiée par son extraordinaire longévité. Alors que de nombreuses utopies communautaires n'ont pas survécu - B. Hervieu et D. Léger par exemple ont mis à jour pour les néo-ruraux des années 70 un taux d'échec de 95%⁷³⁹ - H. Desroche relève que les 50% des systèmes communautaires religieux survivent au bout de 25 ans contre seulement 3% des systèmes non-religieux⁷⁴⁰. Les moines, eux, mettent en avant l'âge plus que millénaire de leur institution. Dans le catalogue de la Pierre-qui-Vire, les frères parlent « du message de paix transmis par la règle de saint Benoît depuis plus de quinze siècles ». « The remarkable stability of monasticism is in large part a stability of memory, a continuity of understanding spanning thirty generations. »⁷⁴¹ Dans la société du changement, cette pérennité n'est pas seulement un argument commercial pour les produits des moines, mais aussi un

⁷³⁷ Cette tendance se vérifie aussi dans les propos d'E. Bianchi : « E' una cosa evidente oggi il fatto che tutta la vita religiosa è in crisi, ma tra tutti i religiosi quelli che sono maggiormente in crisi sono indubbiamente gli Ordini e le Congregazioni usciti negli ultimi secoli. » (Che cosa chiede l'uomo d'oggi al monachesimo, p.247 in *Monachesimo e mondo d'oggi, Atti del convegno*, Notizie Cistercensi n°4, 1972. A l'heure de la crise, si les ordres anciens résistent mieux que les ordres modernes, ce n'est sans doute pas étranger à l'attrait pour l'inscription dans une lignée traditionnelle.

⁷³⁸ Bernard Delpal, *Le Silence des moines, Les Trappistes au XIX^{ème} siècle*, Beauchesne, Paris, 1998, p.5

⁷³⁹ D. Léger et B. Hervieu, *Le Retour à la nature « Au fond de la forêt...l'Etat »*, Paris, Le Seuil, 1979

⁷⁴⁰ Henri Desroche, *Les Shakers Américains, D'un néo-christianisme à un présocialisme ?*, Editions de Minuit, Paris, 1955, p.15

⁷⁴¹ Robert H. Winthrop, *Leadership and Tradition in the Regulation of Catholic Monasticism, Anthropological Quarterly*, vol. 58, n°1, 1985, p.30

instrument de légitimation de leur utopie malgré son décalage avec le monde moderne. Souvent, les moines aiment à faire remarquer que peu d'institutions dans le monde ont duré autant que le monachisme.

Ce renouveau de la tradition découle de l'accélération du changement dans la société, qui entraîne un besoin plus grand chez les moines de s'arrimer à des éléments inaltérables pour montrer leur immuabilité. C'est pourquoi le Fr. Andrea de Camaldoli peut affirmer :

« Ce discours de la continuité historique est très écouté. Aussi proprement dans la communauté de Camaldoli. C'est un aspect important. »

Le changement dans le monde monastique est réel, la modernité a apporté au sein du monastère des évolutions qui ont orienté sans retour la vie monastique. Mais « un groupe religieux, plus que tout autre, a besoin de s'appuyer sur un objet, sur une partie de la réalité qui dure, parce qu'il prétend lui-même ne point changer, alors qu'autour de lui toutes les institutions et les coutumes se transforment et que les idées et les expériences se renouvellent. » En l'occurrence, certaines ruptures sont intervenues mais finalement, l'histoire du monachisme est suffisamment longue et variée pour proposer toujours une période antérieure à laquelle se référer.

Il est significatif de noter que la tradition invoquée par les moines aujourd'hui est l'origine-même du monachisme, comme je l'avais identifié dans le cadre du travail avec la réappropriation de la tradition des Pères du désert. Cet extrait d'entretien avec le père responsable juridique de la Fondation des Monastères témoigne du même mouvement:

« C'est la tradition des pères du désert, de saint Antoine, la vie monastique, c'est vraiment cet abandon de tout pour aller au désert. C'est ça, le mouvement de la vie monastique. On va au désert pour chercher Dieu. Et le travail n'est qu'un moyen. Alors, pour vivre et en même temps pour répondre à l'impératif de la règle, mais c'est un moyen. »

L'impératif de la règle ne s'intègre pas, semble-t-il, dans cette tradition, qui est précisément celle de l'origine du monachisme avec saint Antoine reconnu comme le premier moine. A d'autres époques, au XIX^{ème} notamment, lors des restaurations et des réformes, c'est au contraire le monachisme médiéval qui a été invoqué et non pas le monachisme primitif. Comme le souligne M. Halbwachs, « la société religieuse ne peut admettre qu'elle ne soit point aujourd'hui telle qu'à l'origine, ni qu'elle doive varier à l'avenir »⁷⁴². A l'heure des changements d'envergure qui affectent le monachisme de la modernité, les moines se retournent vers l'origine-même de leur institution pour y retrouver leur légitimité.

⁷⁴² M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, Editions Albin Michel, 1997, p.228

Ainsi se trouveraient-ils face à une double tradition : celle à laquelle ils se réfèrent constamment dans leur vie proprement religieuse, et celle qui est développée comme construction commerciale à destination de la société pour répondre aux attentes des consommateurs.

c. L'œuvre de la continuité : de la reproduction impossible à la tradition reconstituée

La tradition n'a pas pour but de reproduire à l'identique une réalité passée pour la transplanter dans l'univers moderne, mais elle est bien cette « continuité entre passé et présent » que D. Hervieu-Léger exposait dans sa définition et dont les moines cherchent à témoigner dans leurs produits.

La tradition portée par les moines est donc, plus qu'une image transplantée d'une époque à une autre, une continuité de génération en génération portée par les communautés religieuses. Cette tradition réactualisée conjugue les qualités des recettes originelles et les exigences de notre temps. Par exemple, les engrais de Kergonan permettent de « bénéficier du savoir-faire des anciens et des commodités de notre temps », ou encore le catalogue Eole propose « une formule élaborée à partir du savoir-faire traditionnel et des dernières connaissances scientifiques ». Ainsi dans le catalogue des « Ateliers de la Pierre-qui-Vire » peut-on lire que « le monastère poursuit un travail artistique... ». Le verbe « poursuit » atteste une continuité de l'activité pourtant créée *ex-nihilo*. Mais l'absence de rupture sera un gage de fidélité aux recettes originelles puisque les savoir-faire ont pu être transmis de personne en personne. Ces produits alimentaires de recette traditionnelle peuvent alors répondre au vocable de « nourritures nostalgiques » qui, selon O. Assouly, « intègrent des figures emblématiques d'une époque, voire de plusieurs cultures et périodes, qu'elles combinent puis adaptent à la dimension contemporaine du goût, de la santé et du corps. C'est en ce sens que les nourritures nostalgiques se conjuguent d'abord au présent. Dès lors, les terroirs ne pourront redevenir ce qu'ils n'ont jamais été. Les nourritures brillent d'une actualité écologique, sanitaire, diététique, morale, gastronomique ou économique. »⁷⁴³ Ces nourritures ne sont pas tout droit issues du Moyen Age mais se déclinent selon le mode moderne de la tradition.

Un exemple parlant de tentative de continuité est celui du magasin et du laboratoire *Ai Monasteri* de Rome. A l'ouverture de la boutique en 1897, il s'agissait d'une collaboration avec les moines, notamment pour vendre les produits alors que le commerce était difficile d'accès aux religieux. Aujourd'hui, ainsi que le dit le responsable du magasin, aussi professeur en pharmacie et petit-fils du fondateur, « particulièrement dans cette dernière période, avec les nouvelles normes européennes, beaucoup de produits ne pourraient plus être utilisés. Et donc, une bonne partie de

⁷⁴³ Olivier Assouly, *Les Nourritures nostalgiques, Essai sur le mythe du terroir*, Actes Sud, 2004, p. 112

mon travail est de réarranger les formules, pour les mettre aux normes donc. » La collaboration actuelle de ce laboratoire consiste à retrouver des recettes abandonnées par les moines, à les mettre aux normes et goût actuels, à les produire puis à les commercialiser. Le chaînon manquant était cette mise aux normes qu'un laïc vient combler grâce à ses connaissances pharmaceutiques pour proposer des « prodotti di antica tradizione monastica ». Comme si le terme seul de *tradizione* ne suffisait pas, on le trouve très souvent dans les catalogues italiens de produits monastiques couplé avec « *antica* » qui proclame son origine lointaine.

Ainsi qu'on peut le voir dans un entretien sur le site du magasin ou dans le catalogue, les moines ne sont finalement qu'une courroie de transmission dans l'histoire, entre la haute Antiquité (il est fait référence à l'Egypte de 4000 avant Jésus Christ) et aujourd'hui pour nous apporter la science de l'herboristerie. La dimension monastique n'est dans ce cas pas une fin en soi mais le relais entre une tradition ancestrale et la mise aux normes actuelles effectuée cette fois par des laïcs. A cette dernière étape, se surajoutent cependant des éléments qui se détachent de l'origine monastique, puisque par exemple, le catalogue propose des cosmétiques pour chiens et chats... ! La « tradition » qu'offrent les monastères se compose donc d'éléments de différentes époques, cependant tous unifiés sous la coupe médiévale, qui répond aux attentes des consommateurs et prend en compte les législations contemporaines.

La difficulté sera moins de transposer une réalité d'une époque à une autre que d'assurer cette continuité. En cas de rupture de la continuité, les moines se voient dans l'obligation de colmater les interruptions par des éléments tirés d'autres traditions, d'autres lignages temporels qui aboutiront à l'impression d'une tradition reconstituée. Cette rupture peut être le fruit de raisons internes, comme le goût qui a évolué (les recettes du Moyen Age nous paraissent immangeables aujourd'hui), soit de raisons externes, les normes par exemple, soit tout simplement, parce qu'il y a eu rupture dans la poursuite d'une activité.

Un excellent exemple de cette tradition reconstituée est celui de la grange de Camaldoli. Tout récemment les moines ont restauré cette magnifique grange du XII^{ème} siècle pour la transformer en centre de conférence avec hôtellerie. Pendant la visite, le moine me fait remarquer que tout est « d'époque », les murs sont à nus, découvrant les splendides arcs gothiques, les portes en bois, etc. Toutefois, au XII^{ème}, il n'y avait ni salle de bain, ni électricité. Comment introduire le confort moderne indispensable sous peine de discréditer l'ensemble ? La solution trouvée a été de puiser dans le passé le plus lointain de l'électricité, à savoir les années 20, époque adoptée aussi pour les baignoires. Ainsi les fils électriques sont tressés et les interrupteurs sont en porcelaine. Tout est « d'époque », mais de quelle époque ? Pour le visiteur, il importera peu que les époques ne

concordent pas, il lui suffira que le tout soit « ancien ». Ancien et pourtant moderne car répondant aux normes actuelles électriques ainsi que le souligne le moine. On peut qualifier cela, selon l'expression de G. Lipovsky, de « néo-ancien », néo car complètement intégré dans la modernité, notamment celle du confort et des normes légales, et ancien par le style développé. Que cela apparaisse comme une tradition reconstituée à partir d'éléments disparates est en réalité dans le cours des choses si l'on se réfère à l'étude de la tradition par G. Lenclud. Pour lui, la tradition serait « une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains »⁷⁴⁴. Certes, parce que, selon J. Pouillon, « la tradition doit être fidèle *et* intelligible : fidèle au « langage de départ », intelligible dans le « langage d'arrivée »⁷⁴⁵. La tradition se trouve donc traduite en termes modernisés pour une meilleure compréhension et une meilleure réponse aux attentes.

Lorsque les moines ne sentent pas suffisamment cette inscription dans la lignée, ils peuvent ressentir le besoin, pour eux ou pour répondre à une demande diffuse, de créer ou recréer la tradition. Ainsi assiste-t-on à la reprise de traditions appartenant au monachisme en général ou parfois simplement à l'histoire pour créer cette impression de continuité. C'est le cas de l'abbaye de Maredsous qui, dans les années 50, s'est mise à produire du fromage et de la bière comme le faisaient traditionnellement les monastères trappistes belges. Il y a bien *tradition* dans le sens où les moines effectuaient traditionnellement ces activités, mais il y a eu une rupture puisqu'elles n'ont jamais été effectuées dans ce monastère. Il en est de même pour l'atelier de sérigraphie de la Pierre-qui-Vire développé depuis l'an 2000. Cette activité n'est pas particulièrement traditionnelle dans les monastères, mais le nom choisi, l'Ymagier, est une référence explicite au Moyen Age alors que cette abbaye n'a été construite qu'au milieu du XIX^{ème} siècle.

« Et je tiens beaucoup au y. [...] Donc au Moyen Age, le mot d'ymagier avec un y, c'est pour les sculpteurs, et puis plus tard, c'est les faiseurs d'images, donc au XVIII^{ème} siècle, tous ceux qui vont commencer à faire des estampes, des gravures, des choses comme ça, ça s'appelle aussi ymagier. Aujourd'hui le nom est devenu avec un i et si on va voir sur Internet, y'en a des tas avec un i mais y'en avait pas avec un y ! (rire) Donc quand j'ai déposé le nom de marque, ben, je sais que je suis le seul, du moins répertorié. » (Fr. Christian)

L'origine parfaitement médiévale de ce nom, sans rapport aucun avec le monde monastique, confère à cette activité nouvelle le surplus de tradition qui lui faisait défaut.

Confrontés à un capital de tradition trop faible, les moines se créent une tradition syncrétique à partir d'éléments disparates de l'histoire monastique ou de diverses époques, notamment médiévale.

⁷⁴⁴ Gérard Lenclud, *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, Terrain, 9, octobre 1987, p.118

⁷⁴⁵ Jean Pouillon, *Tradition : transmission ou reconstruction ?* in *Fétiches sans fétichisme*, Editions François Maspero, Paris, 1975, p.158

2. LA PROPOSITION D'UNE CONSOMMATION ALTERNATIVE

a. *Le monastique comme source de consommation alternative*

Les produits et services qu'offrent les moines, par les différences qu'ils présentent par rapport au marché, s'orientent vers la proposition d'un type alternatif de consommation. Compte tenu du statut de non-virtueuses des consommateurs, cette consommation n'est pas ascétique, mais invite à faire des choix maîtrisés : la qualité plutôt que la quantité, le traditionnel plutôt que le nouveau, le naturel plutôt que le chimique ou l'artificiel, qui viennent chacun apporter une pierre à l'édification du Royaume. L'encouragement à la consommation modérée de la bière monastique entre dans cette perspective. Le terme de frugalité vient caractériser cette consommation. Cependant, on peut distinguer selon M. Dobré, deux sens de ce terme: « la première acception de la frugalité renvoie aux conduites d'auto-contrôle et d'auto-limitation de la consommation comme résultat de la quête séculière du salut promue par l'éthique protestante et dont les conséquences en termes d'accumulation capitaliste sont développées par Weber. Une deuxième acception [...] renvoie à la critique de l'aliénation qui s'est développée en réaction à la modernisation, et dont le romantisme culturel est l'expression la plus achevée »⁷⁴⁶. Les moines vivent la frugalité dans sa première acception, qui correspond à l'ascèse. Cette auto-limitation, construite comme réaction contre la société de consommation est aussi enseignée par les moines à leurs clients par leurs produits de qualité et leurs magasins identitaires, qui contestent l'impersonnalité et l'artifice des grandes surfaces. « La frugalité recherchée dans les pratiques critiques de la société de consommation signifie alors autocontrôle ou auto-limitation de la consommation comme *pratique de résistance de l'intérieur de l'ordre marchand*. »⁷⁴⁷ Par leurs produits commerciaux, les moines prônent une manière alternative de vivre le commerce comme contestation de l'ordre existant. Et le consommateur à la recherche de pratiques alternatives de consommation va pouvoir trouver chez les moines une manière de contester l'ordre marchand. Le passage de l'« auto-limitation en quantité » des moines à l'« autolimitation en qualité » proposée au client correspond à une traduction en termes déchargés religieusement et plausibles pour la société sécularisée de l'éthique monastique.

Pour le consommateur, l'acte d'achat puis de consommation, sera aussi un acte militant pour participer au changement de la société. Ces consommateurs vont poursuivre dans la société l'action de changement utopique commencée par les moines dans leur monastère. Il s'agit alors d'un

⁷⁴⁶ Michelle Dobré, *L'Ecologie au quotidien, Eléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.71

⁷⁴⁷ Dobré, id, p.71

« achat-geste », « au-delà de la satisfaction des besoins, l'achat-geste permet à l'acheteur d'exprimer ses valeurs et d'y rester fidèle »⁷⁴⁸. Le client de magasin monastique marque par son geste d'achat l'attachement à différentes valeurs: éventuellement celles de la vie religieuse en aidant la communauté par cet achat, et celles d'engagement envers une consommation alternative (de produits de qualité, artisanaux, ou biologiques). Les magasins monastiques, tout comme les boutiques de commerce équitable, deviennent « des lieux identitaires alors que les grandes surfaces le sont moins, voire ne le sont pas du tout. Il s'agit là surtout d'une identité sociale et militante. Les consommateurs fréquentant ces boutiques s'appréhendent comme acteurs et participants à l'équilibre du monde. »⁷⁴⁹ Pour l'habitué de produits monastiques, se rendre au monastère est une démarche engagée.

L'acceptation du prix élevé marquera cette affirmation d'engagement. Pour le sérigraphe de la Pierre-qui-Vire, « les gens acceptent de dépenser parce que c'est un artisanat monastique ». Le choix économique rationnel, tel que décrit par les néo-classiques conduit en théorie à opter pour le meilleur rapport quantité-prix. Dans le cas de l'économie alternative, un choix préalable fait changer le consommateur de base économique dans laquelle la qualité, et le label de différenciation compteront plus que le prix. L'acteur recherchera alors le meilleur rapport expression des valeurs-prix, ou expression des valeurs-satisfaction de la consommation.

La consommation différente que proposent les moines s'oriente vers une alimentation conçue comme authentique, qui recouvre les notions de qualité, de tradition, de naturel, et plus spécifiquement, de biologique. Le produit monastique serait authentique dans le sens où il serait un produit *vrai*, sans additif, fabriqué à partir de recettes traditionnelles. Un gage important d'authenticité est celui de la présence d'un moine à tous les stades de la production, voire parfois de la production artisanale. La présence humaine se révèle comme une résistance à la mécanisation et technologisation totale du monde. Ainsi, la « marchandise [authentique] réunit deux caractéristiques antagonistes: une authenticité imaginaire et une aliénabilité marchande, réelle, incorporée dans la matière »⁷⁵⁰. Dans le cas du produit monastique, l'authenticité imaginaire sera très forte, elle sera même au fondement du jugement d'authenticité du produit par le client.

Pour construire leur authenticité, les moines inscrivent aussi leurs produits dans la sphère du naturel. Le champ lexical dominant dans l'étude sémiotique des catalogues monastiques - qui supplante même celui de la tradition - est celui du naturel. Le catalogue Chantelle regroupe pas moins de 14 occurrences appartenant à ce lexique, celui de Sept-Fons, 23, et *Ai Monasteri*, 110⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ Amina Bécheur, Nil Toulouse, *Le Commerce équitable, Entre utopie et marché*, Paris, Vuibert, 2008, p.146

⁷⁴⁹ A. Bécheur, N. Toulouse, *Le Commerce équitable, Entre utopie et marché*, Paris, Vuibert, 2008, p.103-104

⁷⁵⁰ Jean-Pierre Warnier, *Authentifier la marchandise, Anthropologie de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.9

⁷⁵¹ Voir le détail en annexe. Il faut aussi prendre en compte le nombre de pages total pour pondérer.

Il semble bien, comme il est écrit dans un catalogue du « Lien des Monastères pour le Commerce », que « monastique rime avec qualité et naturel ». Toutefois, le responsable de l'atelier de cosmétique à Praglia explique :

« Nous cherchons la qualité du produit, mais il n'existe pas dans les productions de cosmétiques de produits totalement naturels. On essaie d'être le plus possible naturels (genuini). c'est un choix de faire des produits biologiques. Ce sont des choix que nous faisons dans nos engagements. Pas trop de pétrole, pas trop de... Être le plus naturel possible. [...] Mais Prodotti naturalissimi ! Ce n'est pas vrai. De cosmétiques ont besoin de conservateurs, ... Et encore, aujourd'hui on fait des conservateurs »

Plus que le simple naturel, les moines proposent aussi la consommation différenciée des produits reconnus biologiques. L'utopie monastique s'allie donc à un type d'utopie naturiste qui, selon la typologie de H. Desroche, « affecte les régimes fondamentaux de la consommation alimentaire, notamment sur les tabous et les anti-tabous de tels aliments »⁷⁵². Prôner le bio, en réaction à la consommation de masse mais aussi à l'insécurité concernant les produits et leur origine, s'allie effectivement au messianisme naturiste d'une alimentation plus saine. Selon l'enquête sur l'alimentation effectuée par Cl. Fischler et E. Masson, « 56% des répondants considèrent que les produits alimentaires sont moins sains qu'il y a quarante ou cinquante ans »⁷⁵³. Devant cette constatation, l'une des solutions possibles est d'opter pour une alimentation dite traditionnelle ou qui reprend des modes de production pensés comme tels. « Le bio est [alors] conçu comme une réponse possible (bien que non pleinement satisfaisante) dans un contexte d'incertitude sanitaire : le produit bio est potentiellement un produit sûr »⁷⁵⁴. Cependant, si ce produit biologique est reconnu comme sûr, il peut exister un doute sur l'authenticité du label car « la possibilité de marchandiser des différences ouvre ainsi une nouvelle ère de soupçon »⁷⁵⁵. Or, de la confiance accordée aux moines, notamment à cause de la dimension absolue de leur mode de vie, découlera celle en leurs produits. Le produit monastique et biologique conjugue donc une double qualité naturelle alliée à une confiance sans faille. Lorsque le label Agriculture Biologique est couplé avec la marque Monastic, le consommateur y trouve un gage de qualité naturelle et une garantie de vérité de cette première qualité.

L'utopie naturiste concerne surtout les productions alimentaires des moines, dont le bio. Selon le frère gérant du magasin de Saint-Wandrille, il existe des « inconditionnels du bio » pour lesquels tout ce qui n'est pas labellisé AB s'apparente à un interdit alimentaire. En effet, lorsque ces « inconditionnels du bio » ne trouvent pas de produits biologiques, ils préféreront manger kasher

⁷⁵² H. Desroches, *Sociologie de l'espérance*, p.118

⁷⁵³ Claude Fischler, Estelle Masson, *Manger, Français, Européens et Américains face à l'alimentation*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.69

⁷⁵⁴ Claire Lamine, *Les Intermittents du bio*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2008, p.121

⁷⁵⁵ L. Boltanski, E. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, nrf Essais, Paris, Gallimard, 1999, p.539

plutôt que des produits issus de l'agriculture dite traditionnelle, dans le sens de non-biologique. Il se crée donc une religion, ou plus exactement une ritualisation de la consommation chez ces laïcs, que relaient les moines dans leurs productions alimentaires.

Manger bio, ou naturel pour ceux qui, notamment trouvent les produits biologiques trop chers, ne sera pas simplement un acte de manger différent mais une perception différente de l'organisation de l'écosystème. Le consommateur de produits bio attribue une valeur éthique à son acte car c'est rarement seulement pour sa propre santé qu'il adopte ce type de consommation. Par elle, il s'engage pour la défense de la nature, de la planète, des animaux, de l'être humain. « Le stade terminal de la consommation s'accomplit dans le sacre de la *valeur éthique*, instrument d'affirmation identitaire des néo-consommateurs »⁷⁵⁶ pour lesquels le petit geste d'achat sera un grand geste pour l'environnement et le monde.

b. L'emballage : témoin extérieur de la différence

L'emballage est l'interaction première et déterminante entre le produit, donc le producteur, et le consommateur potentiel. Comme le révèle F. Cochoy, « l'offre et la demande sont médiées par l'emballage »⁷⁵⁷. Les produits monastiques, comme le prouvait l'exemple des bières, ne dérogent pas à cette loi.

Ce qui pourrait n'être qu'un instrument de transfert d'un produit du producteur au consommateur (comme le sceau dans le cas de l'eau) n'est en réalité absolument pas neutre et les deux acteurs du marché en tiennent profondément compte. Ainsi, les emballages monastiques sont extrêmement significatifs. Comme tout autre emballage, ils jouent le double rôle de présentateur du produit et de différenciation par rapport aux autres. Dans le cadre de produits alternatifs, l'emballage doit montrer ce que le produit a de particulier, en naturel, en tradition ou en qualité. « L'emballage est un *écran*, au double sens d'écran de protection et d'écran de projection ; son rôle consiste à cacher les choses pour mieux les montrer : tel est le paradoxe. »⁷⁵⁸

L'utilisation de l'image monastique, si elle n'est pas systématique, n'est pas non plus complètement absente. Elle était exclue dans le cas des bières trappistes belges, mais par exemple, le fromage de la Pierre-qui-Vire joue sur les ombres superposées de la vache cornue et du moine encapuchonné.

⁷⁵⁶ G. Lipovsky, *Le Bonheur paradoxal, Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, NRF Gallimard, 2006, p.123

⁷⁵⁷ Franck Cochoy, *Une sociologie du packaging ou l'âne de Buridan face au marché*, PUF, 2002, p.43

⁷⁵⁸ Barrey S., Cochoy F., Dubuisson-Quellier S., *Designer, packager et merchandiser : trois professionnels pour une même scène marchande*, *Sociologie du Travail*, 2000, 42, p.459

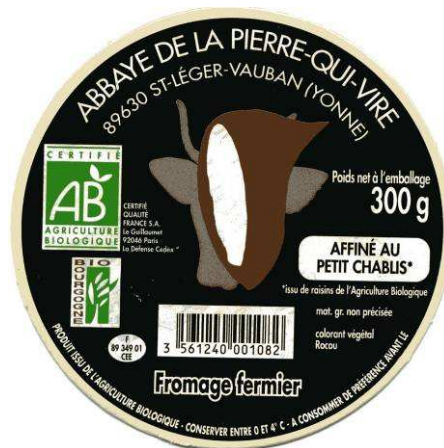


Image 16 : Dessus d'une boîte de fromage de la Pierre-qui-Vire

L'image du moine en personne n'est utilisée que lorsque le produit n'est pas mis en concurrence directe avec ceux de l'économie du monde qui pourraient utiliser de manière abusive cette image. Comme le fromage de la Pierre-qui-Vire est peu vendu en supermarché, les moines peuvent, avec une touche d'humour, mettre une tête de moine sur leur emballage.

L'emballage va aussi témoigner de la dimension traditionnelle. Il sera un refus marqué d'entrer dans les stratégies de packaging qui vantent la nouveauté et l'originalité. Mais de même que pour les bières, la sobriété attirera tout autant l'attention du client, ainsi que le montre ce moine chargé de l'atelier de cosmétique à Camaldoli :

« C'est une étiquette disons qui attire un peu l'attention. Quand quelqu'un rentre dans le magasin, il voit tant de produits avec cette étiquette, et cela attire l'attention, parce que c'est blanc et noir, d'habitude il y a tant de couleurs ! Et puis ce sigle, avec les colombes, le calice, attire fortement l'attention⁷⁵⁹. Certainement, ça l'attire l'attention des clients, sans aucun doute. Et c'est lié à l'activité plus ancienne de la pharmacie du monastère. »

Ainsi, ces emballages uniformes (image 16), s'ils témoignent *a priori* d'une certaine discrétion attirent aussi l'attention par cette même discrétion inhabituelle.



Image 17 : Emballage d'un savon de Camaldoli

⁷⁵⁹ Ce sigle renvoie aux armes de l'abbaye, où la calice avec les deux colombes symbolise les deux ramifications de la même communauté : l'ermitage et la communauté cénobite.

Les moines utilisent donc les ressorts de l'économie de marché, mais sur un mode qu'ils veulent alternatif pour faire preuve de leur différence. La gestion de l'image, les matériaux et le code couleurs utilisés auront un rôle essentiel pour le message véhiculés par le produit monastique, et par conséquent, pour l'utopie elle-même.

c. La cuisine des moines : recette d'une éthique de vie

L'attrait pour l'alimentation monastique meilleure pour l'homme, autant par le goût instantané que par l'effet qu'elle produit sur la santé, ne se limite pas aux produits vendus ou fabriqués par les moines. Cet intérêt naissant pour la cuisine monastique fait écho à de nouvelles propositions des moines. La cuisine monastique peut se découvrir dans le monastère-même, soit à la table des moines, ou plutôt à son restaurant ou son hôtellerie, soit dans des livres de cuisine révélant les secrets de la cuisine monastique. Ces livres de cuisine ont un succès retentissant à tel point qu'une communauté américaine a pu acheter un nouveau terrain pour reconstruire son monastère grâce aux droits d'auteur récoltés par le frère Victor-Antoine d'Avila-Latourrette qui a publié une série de livres de recettes monastiques.

Que présentent de particulier ces livres de cuisine ? Comme pour les produits monastiques, on y retrouve les dimensions de tradition, notamment par les noms donnés aux plats, les références aux origines de cette spécialité, mais aussi de naturel et de qualité. Plus significativement, on y trouve aussi des valeurs qui dépassent largement le seul domaine culinaire. Par exemple, le livre *A la Table des moines* de V-A d'Avila-Latourrette - moine d'origine française vivant aux Etats-Unis – qui serait devenu un best-seller en la matière, développe une réflexion autour de la simplicité, illustrée par la prédominance de ce champ lexical. Ainsi, le titre de l'introduction donne le ton au livre « Au bonheur de la simplicité ». Cette valeur d'une « authentique simplicité »⁷⁶⁰ n'est pas seulement associée aux plats, mais déborde en éthique de vie. Le livre ne se limite donc pas à proposer des nourritures matérielles, mais s'élargit aux nourritures spirituelles avec des citations, parsemées au long des pages, d'auteurs aussi variés que Einstein, Thomas Merton, Antoine de Saint-Exupéry, Maurice Carême, Lao Tseu, saint Augustin ou encore La Bruyère et bien sûr quelques citations bibliques⁷⁶¹. Naturellement, les noms des plats témoignent de leur origine monastique : cocotte de saint Bède, cocotte de saint Jean Climaque, omelette de sœur Brigitte, ragoût de saint Cuthbert, pudding de sainte dévote, chutney des bénédictins qui remplacent avantageusement les tantes et grands-mères Unetelle. Le nom contribue grandement à l'impression

⁷⁶⁰ Victor-Antoine D'Avila-Latourrette, *A la table des moines*, Buchet Chastel, Paris, 2006, p.8

⁷⁶¹ Sur un total de 83 citations, 2 proviennent de la Bible, 34 sont des citations de spiritualité chrétiennes, les 47 autres proviennent d'horizons divers. Parmi toutes les citations, 55 parlent explicitement de la simplicité.

de manger monastique pour le consommateur. La quatrième de couverture va même jusqu'à affirmer que ce moine invente ses recettes « selon la règle de saint Benoît » pour répondre au désir du lecteur potentiel d'acheter « du monastique » en même temps que ce livre.

Prenons deux autres exemples de livres de cuisine monastique venus d'Allemagne. Ces livres nous viennent en effet, soit des Etats-Unis, soit d'Allemagne ou d'Autriche. Le *Kloster Andechs Kochbuch* illustre encore parfaitement cette volonté de vendre un supplément d'âme avec la nourriture corporelle car il dit s'adresser « für Leib und Seele », au corps et à l'âme. Plus qu'un simple livre de recettes, il se veut aussi une manière de vivre la nourriture, de vivre le repas et sa préparation, avec un soin accordé autant au corps qu'à l'âme. Des bénédictions sont proposés au début de cet ouvrage qui s'attache par la suite à décliner des repas adaptés à chaque grande étape de la vie « essen nach den Lebenswenden » : baptême, anniversaire, mariage ou selon le temps liturgique « Essen nach dem Kirchenjahr ». Ce livre se veut donc, comme indiqué en introduction, un « bréviaire ». Inscrit dans la tradition monastique bénédictine puisque rattaché spécifiquement à un monastère, celui d'Andechs, connu pour sa bière, il témoigne aussi de son attachement à la tradition bavaroise. Pour rendre plus ostensible la dimension traditionnelle, les recettes sont écrites en lettres gothiques, pendant que les rappels sur les événements liturgiques sont en alphabet latin. Mais comme les recettes se disent directement issues de la tradition du monastère, les noms n'ont pas besoin de s'afficher religieux, les recettes le sont d'ores et déjà. Au fil des pages, le lecteur-cuisinier se voit faire une petite leçon de deux pages sur le dimanche « Herrentag », sur saint Laurent, patron des cuisiniers, sur la Primiz (première messe d'un prêtre), le mercredi des cendres, saint Martin. Il nourrit donc autant son âme que son corps, mais surtout, cela lui permet de donner un sens à chaque repas. « L'une des principales différences qui sépare l'homme des cultures archaïques de l'homme moderne réside justement dans l'incapacité où est ce dernier de vivre la vie organique (en premier lieu la sexualité et la nutrition) comme un sacrement »⁷⁶². Plus encore à l'heure de la déritualisation de la société, l'observance de certains principes monastiques dans la vie laïque permet de redonner un sens à la vie quotidienne.

Enfin le *Köstlichkeiten aus Klöstern* arbore sur sa couverture une sœur et un frère en habits, dans un cloître gothique, inscrivant dès lors le livre dans la tradition monastique alors même que son auteur est une laïque, professeur de sciences sociales. La présentation adoptée établit une correspondance directe entre un monastère dont l'histoire est rapidement présentée et quelques recettes. La cuisine est alors moins un lien vers le spirituel qu'une porte ouverte sur le monde monastique comme lieu de tradition et de bien-être (*gesundhertliche*). Car les possibilités d'hôtellerie sont aussi évoquées.

⁷⁶² Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964, p.39

En plus des livres de cuisine, certains monastères proposent aux visiteurs des stages pour apprendre la cuisine des moines. Ainsi en est-il de la proposition « Essen wie die Mönchen », « Manger comme les moines » à l'abbaye de Plankstetten. Toute l'année, parfois plusieurs fois par semaine, ont lieu de stages de cuisine autour d'un thème. Aucun moine n'est cependant engagé personnellement par cette proposition qui ne fait appel qu'à des laïcs. « Apprenez personnellement avec notre chef des tuyaux et trucs de cet art culinaire originel. »⁷⁶³ Plus que monastique, cette cuisine se veut surtout naturelle et originelle, dans « la meilleure qualité bio dans la tradition monastique ». En-dehors des cours de « cuisine monastique du vendredi », les autres recettes ne sont pas particulièrement monastiques.

Une question surgit cependant : pourquoi la société s'adresse-t-elle aux moines pour des conseils en termes de consommation alimentaire, alors qu'ils sont aussi les virtuoses de l'ascèse, notamment de l'ascèse alimentaire ? Parallèlement, la publicité et l'imaginaire collectif diffusent une image du moine qui n'est pas proprement ascétique car il succombe facilement à la tentation de la bonne chair. Mais ces moines grassouilleux et rubiconds, ne sont pas non plus des modèles d'hygiène alimentaire⁷⁶⁴. L'image associée aux moines et d'où ressort l'idée qu'ils puissent être des conseillers pour la consommation est prise dans un imbroglio de réputations contradictoires. L'imaginaire social du moine est donc constitué de deux tendances opposées : celle du moine médiéval bon vivant, dont la capacité d'ingurgitation se reflète dans son embonpoint certain, et de l'autre, celle du moine qui connaît les vertus thérapeutiques des plantes, qui a le doigté et la finesse nécessaires pour la fabrication de produits hors du commun, au goût paradisiaque.

Même si la notion d'ascèse en tant qu'instrument religieux a perdu de sa plausibilité dans la société sécularisée, il n'en reste pas moins que les réactions à la société de consommation passent par un nouveau type de frugalité. En ce sens, l'ascèse monastique avec sa consommation modérée et réfléchie, peut être un modèle pour cette recherche de la frugalité en tant que qualité de vie, et non comme restriction. La frugalité, désignée comme régime, est une valeur pleinement à la mode, ainsi que le prouvent les publicités ou articles pour améliorer ou réduire sa consommation jusqu'aux campagnes de modération lancées par le ministère de la Santé en France. Le jeûne revient aussi sur la scène des expériences « nouvelles » à vivre. Alors que l'Eglise a réduit l'ambition de ces exhortations au jeûne à la simple recommandation de deux jours par an, le jeûne comme expérience physique et psychique fait partie des toutes nouvelles expériences à vivre. Les

⁷⁶³ Notre traduction de : « « Tipps und Tricks dieser ursprünglich Kochkunst lernen Sie von unserem Küchenchef persönlich! »

⁷⁶⁴ « Le moine, quant à lui, se bourre de glucides, de farineux et de légumineuses. Le régime est déséquilibré en raison de manque de protéines et de la rareté des vitamines. Ainsi s'explique son type physique, gros rougeaud et bedonnant. » Léo Moulin, *La Vie quotidienne des religieux au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1978, p.104

séjours de jeûne et randonnée, souvent beaucoup plus durs que l'ascèse monastique car le participant ne pourra que boire de la tisane pendant dix jours, ont un succès réel. Il serait fort intéressant d'étudier la prolifération de ces propositions diverses de jeûne, dont certaines, parfois au nom évocateur de « Croisade pour la santé », intègrent une dimension spirituelle avec des heures de yoga ou tai chi. Ainsi, les propositions de l'abbaye de Maredsous de stages « jeûne et prière » laissent à penser une tentative de reprise en main dans la sphère religieuse, d'une pratique délaissée dans le cadre religieux et réinvestie dans celui du bien-être physique et moral.

« Manger comme les moines » sera bien plus qu'une simple question de recette, c'est toute une éthique de vie qui passe par la consommation. Le régime alimentaire fait partie d'un tout, il devient un régime de vie. *Manger* comme les moines reviendra presque à *être* comme les moines, si l'on *est* par ce que l'on *mange*.

3. LA DÉSAFFECTION POUR LE SALUT ESCHATOLOGIQUE

La réalité monastique est à réintégrer dans un contexte de fin du monde attendue. Le monastère dit préfigurer et préparer le Royaume de Dieu pour sa venue imminente. C'est à l'aune de la proximité de cette attente qu'il prend tout son sens, ainsi qu'en témoigne J-B. Metz, « sans l'attente ferme d'un retour proche du Seigneur, suivre Jésus est invivable; sans l'espérance que les temps sont raccourcis, c'est insupportable »⁷⁶⁵. D'où la nécessité de s'y préparer en travaillant à la perfection religieuse de sa vie, et de sa mort, à laquelle il faut quotidiennement penser. Et même si ce n'est pas la fin du monde qui va venir prochainement, c'est au moins la mort de l'individu et son jugement qui déterminera son accès au Paradis ou sa damnation éternelle. Dans ce contexte, la division du travail social prend en compte ceux qui prient pour ceux qui n'ont ni le temps ni les compétences de le faire, étant trop impliqués dans les affaires du monde. Les moines détiennent donc, selon Bourdieu, le monopole de la gestion des biens de salut. D'où la séparation entre ceux qui font fonctionner le monde présent et ceux qui préparent déjà le monde futur. La Règle de saint Benoît annonce en effet dès le prologue qu'elle vise à « échapper aux peines de l'enfer et parvenir à la vie éternelle. »⁷⁶⁶

a. Eclipse de la préoccupation du salut eschatologique

A l'origine, le christianisme se fonde sur l'approche imminente du retour du Christ et donc de la fin du monde. « Le christianisme naissant a apparu comme une « secte eschatologique » [...] dont

⁷⁶⁵ Jean-Baptiste Metz, *Un temps pour les ordres religieux?* Le Cerf, Paris, 1981, p.61

⁷⁶⁶ Saint Benoît, Règle, Prologue 42, Abbaye saint Pierre de Solesmes, 1988

le mot d'ordre était : « Le Royaume est proche »⁷⁶⁷. Au Moyen Age encore, l'insécurité croissante, guerres, épidémies, mauvaise hygiène sont appréhendées comme les préludes d'un changement radical. Le monachisme, plus encore que l'Eglise, s'oriente totalement vers cette attente et acquiert pour la société le rôle de travailler au salut de tous. Cependant, la modernité sociale et religieuse, post-conciliaire surtout, ne place pas ces craintes de fin du monde parmi les préoccupations premières. De ce fait, pour les individus, le salut eschatologique ne semble plus être une préoccupation quotidienne, comme je vais essayer de le montrer.

Une enquête sur les pratiques religieuses des catholiques du *Monde des Religions*⁷⁶⁸ peut confirmer cette hypothèse. Seulement 10% des catholiques croient en la résurrection après la mort, tandis que 53% déclarent qu'il y a quelque chose mais ne savent pas quoi, et 26%, qu'il n'y a rien. Si ces chiffres ne donnent pas directement l'indice de préoccupation du salut eschatologique, ils en constituent néanmoins un indicateur ; car ce n'est que pour 10% des catholiques que la question du jugement se posera - si l'on considère qu'elle est liée à celle de la résurrection – et avec elle, la question du salut qu'il faut préparer, travailler à gagner tout au long de sa vie. Pour tous les autres, soit environ 90% des seuls catholiques, le salut n'est en aucune manière une préoccupation présente.

Cet indicateur de la croyance en l'après-mort peut être enrichi par les études portant sur les intentions de prière des individus, comme celle de Sylvie Faizang, sur les « Suppliques à Notre-Dame-de-la-Bonne-Garde »⁷⁶⁹ recueillies dans le cahier déposé devant le sanctuaire. Les 497 prières se répartissent dans les thèmes suivants : « demande de guérison, demande d'amour (conjugal, filial), demande de réconciliation (discord au sein de la famille, fugues), demande de réussite professionnelle, demande de solution aux problèmes financiers (misère, chômage), prière pour la bénédiction de personnes défunt(e)s. D'autres prières sont de portée plus générale : pour le retour de la foi dans le monde, demande de retour vers la moralité, contre l'injustice, contre la guerre, contre le désespoir, contre le racisme en Afrique du Sud. »⁷⁷⁰ N'ayant moi-même pas lu ce cahier, je ne peux pas affirmer qu'aucune ne présente un lien avec l'idée de salut ou de Royaume de Dieu à venir, l'après-mort donc. Cependant, s'il s'en trouve, elles sont suffisamment peu nombreuses pour ne pas constituer aux yeux de l'enquêtrice une catégorie à mentionner.

⁷⁶⁷ Rudolf Otto, *Le Sacré, L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1969, p.124

⁷⁶⁸ *Le Monde des Religions*, janvier-février 2007

⁷⁶⁹ Sylvie Faizang, *Suppliques à Notre-Dame-de-la-Bonne-Garde, la construction de l'efficacité des prières de guérison dans une paroisse d'Ile de France*, p. 171-175, in Michèle Bertrand, *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, Le Cerf, Paris, 1993

⁷⁷⁰ Faizang, id., p. 173

Pour savoir si cette question est d'actualité du côté du clergé, ou plutôt dans les enseignements directs du clergé aux laïcs, je me suis livrée à une petite enquête de vocabulaire dans les homélies des messes diffusées lors de l'émission « Le Jour du Seigneur ». Cette émission a l'avantage de présenter des messes de prêtres et de lieux différents, voire même de pays différents, ce qui donne un indicateur assez représentatif. Ainsi, de juillet 2006 à juin 2007, ce qui représente une année liturgique, on ne relève que 9 homélies sur 55 qui emploient le terme même de « salut », hors citations de l'Écriture, plus une, dans une citation biblique. Au total, on trouve 18 occurrences du terme réparties sur 10 sermons. La mention du salut se fait donc rare et il peut se passer parfois trois mois entiers sans que le spectateur-fidèle n'en entende parler. Trois mois durant lesquels il lui sera loisible d'oublier cette question dans sa vie quotidienne.

Ainsi, le salut eschatologique n'est plus, ni une question de société comme à l'époque médiévale, ni une question développée par les clercs, ni une préoccupation personnelle. Puisque les clercs ne font pas de communication sur cette question, la société ne pourra pas être amenée à s'adresser à eux pour gérer leur salut. La modernité religieuse, en plus d'autres critères, se caractérise donc par l'« éclipse », si l'on reprend le terme d'Acquaviva⁷⁷¹, de la question du salut eschatologique. Plus que la préoccupation en la vie après la mort, qui demeure malgré tout sous certaines formes, c'est véritablement la question d'un jugement, avec la possibilité d'un salut ou d'une punition, qui est éclipsée. Il peut en effet y avoir croyance en l'après-mort sans celle de la nécessité de *travailler* au salut qui est par là-même incertain.

La transmission religieuse aux nouvelles générations n'aborde pas ou très peu cette question du salut à faire et encore moins celle du jugement. On rejoint à ce point les considérations sur le Dieu amour déjà évoquées dans la partie sur l'ascèse. A partir de là, la question ne se pose pas de devoir travailler à ce salut puisque l'amour suffit et pardonne tout. Sans doute assiste-t-on aussi à une certaine rationalisation de l'après-mort, de l'irrationnel par excellence pour ceux qui croient en un Royaume céleste, dans le sens ou étant admis qu'on ne peut pas savoir, on ne cherche pas à faire de conjectures sur ce monde inconnu. Cette rationalisation, si on peut la désigner ainsi, consiste à accepter de considérer comme inutile objet d'investigation ou de supputations, ce qui est décidément inconnaissable.

Cette éclipse du salut et du jugement est corrélée à une nouvelle vision de la religion née dans les années post-conciliaires. On passe d'un Dieu juge de l'humanité à un Dieu uniquement d'amour. On peut alors faire la balance entre les termes, jugement et salut d'un côté, amour de l'autre dans les sermons du Moyen Âge et ceux d'aujourd'hui. Ainsi, ce terme d'amour apparaît dans 45

⁷⁷¹ Cf S. Acquaviva, *L'Eclissi del sacro nella società industriale, Una teoria del generale movimento di dissacrazione e una sintesi della pratica religiosa nel mondo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1971

sermons sur 55 pour le *Jour du Seigneur*, pour 202 occurrences, tandis que saint Bernard l'employait 54 fois dans 19 homélies sur 55 utilisées comme référence. Voici résumés ces chiffres :

	Saint Bernard			Jour du Seigneur		
	nombre de sermons	% sermons	Nombre d'occurrences	nombre de sermons	% sermons	Nombre d'occurrences
Amour	19	34,50%	54	45	81,80%	202
Salut	27	49%	48	10	18,20%	18
Jugement	13	23,60%	19	0	0	0
Total homélies	55			55		

Tableau 17 : Vocabulaire employé dans les homélies médiévales et contemporaines

En plus de la balance inversée des termes de salut et d'amour entre l'époque médiévale et aujourd'hui, ce tableau révèle l'absence du terme de « jugement » dans les sermons actuels. On mesure mieux la baisse actuelle de la préoccupation du salut à l'aune de chiffres comparables sur le Moyen Age. Le terme d'amour apparaît aujourd'hui beaucoup plus que n'apparaissait à l'époque médiévale celui de salut. Ce qui montre à quel point la religion chrétienne est devenue une religion de l'amour et ce qui prouve aussi que, si croyance et attente d'un salut il y a, celle en un jugement qui peut conduire à la volupté ou à la damnation éternelle s'estompe pour ne quasi plus exister. L'amour explique tout, justifie tout et suffit en grande partie à répondre à la question du salut. Y. Lambert relève aussi que « la thématique du pape Jean-Paul II n'est pas centrée sur le salut dans l'au-delà, dont il ne parle pratiquement pas, à l'exception de la résurrection, mais sur la construction d'une "civilisation de l'amour" »⁷⁷².

Ce changement d'orientation peut se retrouver dans la baisse spectaculaire de la fréquentation du sacrement de confession, identifiée notamment par Yves Lambert. Selon lui, « sur le plan national, la pénitence est le sacrement qui a connu la désaffection la plus grande: déclaraient se confesser au moins une fois par mois 15% des catholiques en 1952 et 1% en 1974, déclaraient ne jamais se confesser, 3% des catholiques en 1952, 54% en 1974. »⁷⁷³ L'absence de pratique de la confession confirme la vision d'un Dieu amour, prêt à tout pardonner et non plus d'un Dieu-juge qui attend l'homme au tournant de sa vie pour lui demander des comptes. En outre, la vision du péché comme infraction de la loi divine se dissout aussi dans la suprématie de l'amour divin ; les choix

⁷⁷² Yves Lambert, *Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial »*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, janvier-mars 2000, p.19

⁷⁷³ Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1985, p.259

personnels sont seuls maîtres de jugement.⁷⁷⁴ Ainsi, « tout concourt à ce que le salut se présente essentiellement sous ses « bons côtés » et puisse être obtenu facilement. Nous savons aussi que le jeûne et l'abstinence ont été réduits puis supprimés »⁷⁷⁵. S'ils n'ont été supprimés totalement, ils ont été en effet fortement réduits, et ce que recommande l'Eglise n'est plus vécu comme une obligation qui conditionne le salut.

b. *Eloignement matériel de la mort dans la société actuelle*

La question du salut est intimement liée à celle de la mort. Pour mieux comprendre l'impact de la question du salut sur les consciences, il faut donc remonter à la place de la mort dans la société. A l'époque médiévale, du fait de l'insécurité ambiante, la mort est un élément constamment présent dans la société. D'autant plus que celle-ci n'est pas recluse dans les hôpitaux comme actuellement, mais advient bien dans les maisons-mêmes, et pour des catégories de populations qui ne sont plus autant menacées aujourd'hui comme les femmes en couche ou les enfants en bas âge. Mais surtout, la mort, de fatalité - élément naturel inexorable et volonté de Dieu - devient quelque chose qu'il faut combattre, faire reculer, nier autant qu'il est possible. Même dans les hôpitaux, la morgue est un lieu en dehors de tout dont les soignants eux-mêmes ne connaissent pas toujours la localisation⁷⁷⁶. On observe donc une éclipse de la mort comme présence réelle et proche, elle est devenue un événement médical plus qu'un passage de la vie religieuse. La dimension religieuse institutionnelle de la mort n'apparaît qu'après, avec les rites liés à l'inhumation ou à l'incinération. La question du salut est reléguée à ces cérémonies qui invoquent effectivement l'après-mort, mais non pas au moment de la mort et encore moins pendant toute la vie. F-A. Isambert avait noté exactement la même évolution dans l'étude de la dite Extrême-onction, dont le nouveau rituel « s'inscrit dans le mouvement qui tend à déritualiser, désacraliser même la mort en tant que mutation essentielle. [...] C'est à une véritable disparition de la mort en tant que passage que l'on

⁷⁷⁴ « Se il 68,6% degli intervistati pensa che il peccato esiste ancora, il discrimine si evidenza maggiormente di fronte alla domanda « quale comportamento lei definirebbe peccato ? ». I cattolici [...] rispondono per il 48,1% che il peccato è “rifiuto dell'amore di Dio”, superando di gran lunga sia coloro che ritengono il peccato una “violazione della legge di Dio” (27,4%), rimanendo così ancorati al modello del catechismo di Pio X, sia coloro i quali si rifanno grosso modo al concetto di peccato presente nei documenti del Concilio Vaticano II (come offesa a Dio, alla Chiesa e al prossimo: 23%). » Enzo Pace, *L'unità dei cattolici in Italia, Origini e decadenza di un mito collettivo*, Guerini e Associati, Milano, 1995, p.127

⁷⁷⁵ Lambert, id. p.368

⁷⁷⁶ Marie-Chistine Pauchelle, *Transports hospitaliers, extravagance de l'âme*, p. 298 « J'ai découvert à cette occasion que dans l'hôpital, relativement peu nombreux sont ceux qui savent comment se passent les choses à la morgue, dont l'emplacement même est inconnu à certains soignants (cette scotomisation de l'amphithéâtre serait d'ailleurs habituelle au sein des hôpitaux) » in F. Lautman et J. Maître, *Gestions religieuses de la santé*, L'Harmattan, Paris, 1995

assiste, avec des justifications biologiques qui font disparaître la notion d'instant de la mort, pour renvoyer à des processus commencés dès avant dans la vie »⁷⁷⁷.

Le rôle des moines d'annoncer cette après-mort et d'exhorter à s'y préparer n'a donc plus de sens, principalement parce que la mort n'a quasi plus droit de cité, et encore moins pour ceux qui sont encore en vie. La mort est loin, on vit de plus en plus vieux, on ne la voit pas ou très peu autour de nous, il n'y a donc pas lieu d'y penser. La familiarité avec les morts prônée par les philosophes comme Montaigne (« Votre mort est l'une des pièces de l'univers [...] Vous êtes en la mort pendant que vous êtes en Vie »⁷⁷⁸) et par les moines, comme André de Crète au VII^{ème} siècle (« Ne recule pas... regarde à plein ce spectacle pénible. Supporte virilement l'infection que dégagent la pourriture et les mauvaises exhalaisons des écoulements. Reste ferme devant le spectacle des vers et la putréfaction ruisselante chargée de sanie, toi qui appelé à te défaire et à devenir la nourriture des vers dévoreurs. »⁷⁷⁹) n'est pour ainsi dire plus possible à cause de l'absence matérielle de la mort. L'éloignement notable de la familiarité avec la mort n'a donc pas que des raisons religieuses, mais bien d'abord matérielles, liées au développement de l'hygiène et de ses conséquences. Méditer sur la mort devient plus difficile car elle ne nous apparaît le plus souvent que sous un mode aseptisé, et la méditation sur le salut devient d'autant plus abstraite. Il en est de même pour les moines pour lesquels la méditation sur la mort ne consiste quasiment plus qu'en un exercice intellectuel qui a très peu de prise sur la réalité. Les histoires de moines creusant leur tombe jour après jour ne sont plus que des légendes, alors que « selon Pierre le Vénérable, l'efficacité de la pastorale funéraire [était] liée à l'efficacité de l'espace occupé par la mort, à savoir le cimetière qui se trouve à l'intérieur du monastère, à proximité de l'église et de l'autel »⁷⁸⁰. Sa présence proche et quotidienne facilitait, si l'on peut s'exprimer ainsi, la réflexion sur l'éphémère de ce monde, et donc en un sens aussi, l'attente de l'autre monde. Par conséquent, le salut était une réalité proche et presque tangible, d'où le refus des plaisirs qui ne peuvent qu'être éphémères et qui, de plus, peuvent mettre en péril le salut.

Se conjuguent donc deux éléments qui contribuent au recul de la question du salut dans la société, l'un étant l'éloignement de la présence de la mort parmi les individus, l'autre, et il est peut-être tributaire du premier, le changement dans la vision d'un Dieu juge de la l'humanité en un Dieu d'amour prêt à tout pardonner. Dans ce cas, la question du salut extramondain n'a pas lieu d'inquiéter les individus dans leur vie quotidienne, et même peu dans leur vie religieuse. Selon R.

⁷⁷⁷ F.A. Isambert, *Les Transformations du rituel catholique des mourants*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 39, 1975, p.100

⁷⁷⁸ Cité par Jean Delumeau, *Le Pêché et la peur, La culpabilisation en Occident au XIII^{ème}-XVIII^{ème} siècles*, Fayard, 1983, p. 45

⁷⁷⁹ Delumeau, id, p.52

⁷⁸⁰ Jean Nizet, *Les Ordres religieux du Moyen Age : de organisations fermées ? Le cas de Cluny*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2003, 123, p.50

Otto, « le « salut » est toujours quelque chose que « l'homme naturel » ne peut concevoir que très imparfaitement ou dont il n'a aucune idée. Le salut, comme il le comprend, est pour lui chose fastidieuse et sans intérêt, parfois même contraire à ses goûts et à sa nature. »⁷⁸¹

c. De la religion de salut à la « religion qui fait du bien »

A partir du moment où le salut, et encore plus le jugement qui y est lié, n'est plus une préoccupation ni des fidèles, ni d'une certaine manière du clergé, quel est le rôle des moines aujourd'hui ? En tant que détenteurs du monopole de la gestion des biens de salut, ils sont les premiers concernés par les conséquences de l'éclipse du salut eschatologique.

Si le salut eschatologique subit une désaffection importante dans la société sécularisée, ce n'est pas pour autant que toute forme de salut n'attire pas. Selon D. Hervieu-Léger, « la vie religieuse qu'on cherche - si l'on considère qu'il est nécessaire d'en avoir une - est celle qui « fait du bien », qui apporte un plus à la réalisation des potentialités personnelles de chacun, qui assure la paix intérieure, la réconciliation d'avec soi-même, le calme et l'équilibre. »⁷⁸² Par conséquent, le salut qui va supplanter le salut eschatologique, et qui se posera en but ultime de cette « religion qui fait du bien », sera un salut du bien-être. Ainsi que le note P. Berger, « ce qui est le plus important, c'est que la théodicée de la souffrance, caractéristique du Christianisme, a perdu sa crédibilité et que la voie a donc été ouverte ainsi à diverses sotériologies sécularisées. »⁷⁸³ A l'ascèse en vue du salut eschatologique succède un salut du bien-être pour l'*hic et nunc*, mondanisé. Le passage à une théodicée du bien-être ne signifie pas pour autant que celle-ci ne demande pas d'efforts, car « il est bien prouvé que dans l'« économie » de la personnalité, un système de salut trop « facile », demandant à ses adhérents peu d'efforts, peu de sacrifices, s'use vite et ne dure pas. L'individu finit par croire, d'une façon ou d'une autre, consciemment ou non, qu'une solution à ses problèmes essentiels exigeant si peu de sa part n'a pas grande valeur. »⁷⁸⁴ Cependant, si la méthode actuelle de salut ne consiste plus à un renoncement au monde, pour un bien-être qui lui sera postérieur, cela ne signifie pas que l'accès au bien-être total en ce monde ne requiert pas d'efforts, au contraire, même s'ils sont différents des anciennes ascèses.

Les moines sont les premiers concernés par ces mutations, car leur vie tout entière, dans ses moindres activités, est tournée vers ce salut à bâtir pour soi-même et les autres. L'image des moines semble suivre les représentations du salut dans la société. En effet, si le monde monastique

⁷⁸¹ Rudolf Otto, *Le Sacré, L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1969, p.63

⁷⁸² Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, p. 132

⁷⁸³ Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1971 trad. J. Feisthauer

⁷⁸⁴ Milton J. Yinger, *Religion, société, personne*, Editions Universitaires, Paris, 1964, p.115

apparaissait comme une préparation à accueillir le jugement divin par des sacrifices et des souffrances dans une société chrétienne fortement orientée vers la question du salut, il apparaît aujourd'hui comme un monde en grande partie tourné vers le bien-être humain, spirituel et corporel, malgré les efforts que cela demande. Certes, dans un Moyen Age fait d'insécurité, le monastère apparaît aussi comme un havre de paix, il ne faut pas le voir uniquement comme un lieu de torture pour Dieu, mais il est incontestable que le changement postconciliaire de la vision de Dieu a aussi touché les monastères.

Sans doute serait-il trop caricatural de dire que le salut du bien-être a remplacé le salut du Royaume de Dieu auquel l'on n'accède qu'une fois réussie l'épreuve du Jugement, voire du Purgatoire. C'est surtout l'éclipse d'un jugement plutôt que celle du salut qu'il faut retenir, en lien avec l'estompement de la culpabilisation. Et surgit désormais la question de savoir si les moines peuvent répondre à cette nouvelle demande de salut du bien-être.

4. UNE NOUVELLE FORME DE SALUT : L'HÉDONISME MONASTIQUE

Le désintérêt pour le salut eschatologique fait place à une recherche de bien-être, voire une « religion qui fait du bien ». Que peuvent proposer les moines, virtuoses de l'ascèse et de la recherche eschatologique, à cette société ? Et les éventuelles propositions des moines qui peuvent répondre aux attentes de la société n'outrepassent-elles pas les bornes strictes de l'utopie ?

a. Le bien-être de la gourmandise

L'ascèse de restriction alimentaire drastique et de refus de tout plaisir n'est plus plausible dans la société sécularisée moderne. Or parallèlement à la proposition d'une consommation alternative, basée sur le naturel et la frugalité, les moines exaltent aussi par leurs produits une saine gourmandise apte à procurer un bien-être de qualité. Ils mettent en avant le plaisir que la dégustation de leurs produits procure et les catalogues monastiques vont jusqu'à employer ce terme-même de gourmandise. Par exemple: « Pour adoucir la gorge ou par simple gourmandise, il y a toujours une bonne raison de savourer les bonbons au miel... » ou « pour satisfaire la gourmandise de chacun », et de multiples occurrences des termes de « délices » et « délicieux ». Ne fait-elle pas partie pourtant des sept péchés capitaux recensés par l'Eglise ? Les moines inciteraient-ils donc au péché ? Eux s'en gardent bien d'ailleurs car, en général, ils ne consomment pas les aliments qu'ils produisent. On se trouve alors devant une profonde contradiction où les moines, pour gagner leur vie par l'acte mercantile, inciteraient les laïcs au péché alors qu'ils devraient les aider à sauver leur âme. Ces produits participent certes à l'utopie par leur opposition à la société de consommation de masse, mais se faire plaisir en mangeant est aussi contraire à

l'ascèse monastique. Caroline Bynum, dans un ouvrage très complet sur le jeûne des femmes au Moyen Âge⁷⁸⁵ rappelle que des théologiens pensaient qu'Adam était tombé par gourmandise. En effet, saint Chrysostome disait que « c'est la convoitise de la nourriture qui chassa Adam du paradis; c'est elle aussi qui amena le déluge au temps de Noé ». Celle-ci est donc à l'origine de l'entrée du péché dans le monde, ce n'est pas négligeable.

Pour mieux comprendre cette contradiction apparente, il est enrichissant d'observer un détour vers l'étude théologique de la gourmandise, et plus particulièrement, sur la position actuelle de l'Eglise à ce sujet. La gourmandise est-elle réellement considérée comme un péché ? Si oui, les moines seraient dans la position de qui encourage au péché par le biais aggravé du commerce... Pour la théologie actuelle⁷⁸⁶, associer la gourmandise à un péché ne va pas de soi et mérite que l'on s'interroge à ce sujet. De prime abord, il semble en effet, que liée au besoin naturel de manger, la gourmandise ne soit pas un péché ; de plus, ainsi que le dit Matthieu dans son Evangile, « ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur ». Pourtant, certains théologiens comme saint Grégoire soutiennent que non seulement elle est un péché, mais aussi le plus grave vu les conséquences qu'elle a entraînées. Mais finalement, ce ne serait pas tant la gourmandise que certains vices qui peuvent en découler ou qui conduisent à la gourmandise, qui sont condamnables. Ainsi luxure et gourmandise sont-elles souvent liées, de même qu'elle renvoie à la convoitise et au désordre. Pour Cassien, « un vecteur causal relie [les vices] l'un à l'autre : il commence avec la gourmandise, qui naît avec le corps et allume la fornication ; puis ce couple engendre l'avarice, entendue comme attachement aux biens terrestres, laquelle fait naître les rivalités, les disputes et la colère ; d'où se produit l'abattement de la tristesse, qui provoque le dégoût de la vie monastique tout entière »⁷⁸⁷. Toutefois, cette contradiction des moines vantant la gourmandise peut être en partie résolue par un approfondissement du concept de gourmandise, laissant place à une distinction entre la « gloutonnerie » et le fait d'être « gourmet » ainsi que le fait la théologie catholique. Si la gloutonnerie est répréhensible parce qu'elle « allume les feux de la luxure »⁷⁸⁸, être gourmet en revanche ne revient qu'à flatter le goût et les nourritures fines offertes par Dieu. La gloutonnerie consisterait à dépasser sciemment la mesure de ce que l'on mange quand « la gastronomie », par l'esthétisation de la gourmandise « va pouvoir devenir la célébration du monde. »⁷⁸⁹ Les catalogues monastiques ne parlent en effet pas de gourmand ou de glouton mais de gourmet (« pour régaler plus d'un gourmets »). Le vocabulaire est cependant trompeur car, comme

⁷⁸⁵ Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés, Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1994

⁷⁸⁶ Un séminariste m'a gracieusement donné accès à ses cours sur la gourmandise, nous nous référons donc à la leçon de Denis Bourget sur ce sujet.

⁷⁸⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, nrf Gallimard, Paris, 1994, p.296

⁷⁸⁸ *Dictionnaire de spiritualité*, article « gourmandise ».

⁷⁸⁹ Jean-Pierre Poulain, *Sociologies de l'alimentation*, puf, 2002

le souligne Lionel Poilâne, « sa signification sémantico-théologique expose notre culture francophone à une injustice puisque la traduction du septième péché capital n'a pas le même sens en latin, en anglais (*gluttony*), en italien (*gola*), en espagnol (*gula*) ou en allemand (*Grefrässigkeit*). »⁷⁹⁰ Les moines semblent donc entrer dans ce mouvement de justification de la gourmandise, non pas comme péché, mais finalement comme bonne action. Celle qu'ils vantent est « la vraie, celle qui n'est ni solitaire, ni gloutonne, ni égoïste, [qui] entretient l'amour du prochain et consolide les liens sociaux, comme le montrent tant de pages de la Bible et de nos livres d'histoire »⁷⁹¹. En effet, les moines associent fréquemment, comme on le voyait avec la bière, la consommation de leurs produits avec le moment convivial qu'ils pourront occasionner.

Par ce retournement de la gourmandise en esthétique alimentaire, les moines commuent ce qui pourrait apparaître comme un péché en glorification de Dieu. On assiste à l'esthétisation d'un acte qui ramène habituellement l'homme à sa condition organique, et la transcendance de la condition humaine est un rôle que l'on attribue en général à la religion. Selon les catalogues monastiques, ces produits sont un véritable « délice », ce qui renvoie aux conceptions du paradis comme Jardin des Délices.⁷⁹² Ils font entrevoir un monde paradisiaque régi uniquement par le plaisir du corps. On a alors l'impression que les moines veulent « tuer le péché, innocenter pour l'éternité la gourmandise afin qu'elle apparaisse à jamais pour ce qu'elle est : un septième ciel accessible aux esthètes, aux artistes du palais, aux vrais connaisseurs, amis de l'excellence sous toutes ses formes ; une propédeutique qui nous ouvre la voie du ciel et qui laisse aux goinfres, aux gloutons, aux insatiables sans qualités et aux excessifs en tout genre, les chemins coupables de la descente aux enfers... »⁷⁹³. Les délices des catalogues monastiques, ces « savoureux mélanges de saveurs » ou « délicates harmonies pour un vrai délice » s'apparentent à une nourriture divine, une ambrosie que les moines, virtuoses de Dieu, fabriquent aussi pour les hommes. En tant que serviteurs directs de Dieu, les aliments qu'ils fabriquent ne peuvent qu'être dignes de Dieu. La meilleure preuve de la qualité divine de ces mets est qu'ils sont produits depuis un temps immémorial, proche de l'Origine. Le fait qu'ils soient « naturels » montre aussi qu'ils proviennent directement des dons de Dieu sur terre (arbres chargés du jardin d'Éden) sans intervention intempestive de la main de l'homme. Les moines ne font que mettre en valeur les dons de Dieu. Ce monde de plaisir fait certes référence à une utopie mais comme un « nulle part » selon l'étymologie, une île de délices mythologique.

Cela correspond-il au paradis chrétien ? L'imaginaire d'un paradis terrestre comme jardin des délices a été très virulent jusqu'au Moyen Âge, et même après, selon J. Delumeau. Mais quelles

⁷⁹⁰ Lionel Poilâne et ses amis, *Supplique au Pape pour enlever la gourmandise de la liste des péchés capitaux*, Editions Anne carrière, Paris, 2004, p.12

⁷⁹¹ Jacques Bon, in id., p.41

⁷⁹² Voir Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis, le jardin des délices*

⁷⁹³ Gérard David, in id., p.58

que soient les représentations du paradis, il ne faut pas oublier que dans la théologie chrétienne, la plus haute nourriture, la nourriture divine appelée « pain des anges » est l'hostie consacrée, le Christ lui-même. L'essence du Royaume de Dieu n'est pas le plaisir des sens mais la plénitude de la relation avec Dieu.

Si ce paradis terrestre que proposent les moines ne semble pas s'orienter vers l'attente eschatologique, il ne faut cependant pas sombrer dans la tentation manichéenne d'opposer formellement gourmandise et utopie monastique. La réappropriation de la gourmandise par les moines, ou plus exactement par les produits qu'ils proposent, participe sans doute aussi d'un mouvement commencé dans les années soixante et le concile de Vatican II de « démagification » des pratiques et des dogmes⁷⁹⁴. Les sept péchés capitaux ont été tellement utilisés dans la littérature et les films, qu'ils ont perdu toute valeur religieuse, si ce n'est de superstition. Or, l'Eglise a justement pour rôle de combattre la superstition. La célébration de la gourmandise par les moines, dans le plaisir de la dégustation - non pas de la gloutonnerie - recadre le sens du péché vers la quantité et non la qualité, ce qui rejoint les idées de consommation alternative exposées plus haut. Faut-il y voir une tentative par les moines de redorer le blason de plausibilité de la religion catholique dans la modernité ? L'encouragement à la gourmandise, explicite et réitéré jusqu'à l'impression de redite dans certains catalogues, ouvre sur une reconsidération de la religion catholique, où le bien-être de la dégustation n'est plus un péché. Si les moines eux-mêmes, ces professionnels de l'ascétisme, osent parler de gourmandise, c'est peut-être qu'elle n'est pas si contraire à la religion qu'elle peut le sembler de prime abord.

b. Le salut thérapeutique par les produits monastiques

La pratique de l'herboristerie ainsi que la fabrication et l'usage de produits médicinaux sont inscrits dans l'histoire du monachisme depuis ses origines. En effet, Cassiodore dans sa règle du VI^{ème} siècle demande : « apprendete a distinguere le piante e a mescolare ogni tipo di droghe »⁷⁹⁵. Les liens qui unissent les moines et la médecine sont de deux ordres : le premier découle de la situation autarcique du monastère et de la nécessité de s'occuper des malades, l'autre, du travail de copie des manuscrits qui fait découvrir aux moines la science des herbes développée par les Anciens. Mais très vite, la pharmacie monastique ne se limite pas aux moines de la communauté, saint Benoît souhaite aussi l'apporter aux gens de l'extérieur même, « alcuni [ospiti] si recavani nei monasteri proprio con il fine precipuo di ritrovare la salute perduta »⁷⁹⁶. Et finalement, les monastères médiévaux deviennent des centres d'apprentissage de la médecine.

⁷⁹⁴ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Le Cerf, 1986, p.110

⁷⁹⁵ Antonio Corvi et Ernesto Riva, *La Farmacia monastica e conventuale*, Pisa, Pacini Editore, 1996, p.7

⁷⁹⁶ Gian Piero della Capanna, *La Medicina monastica benedettina*, Pisa, Casa Editrice Giardini, 1969, p.44

La proposition de produits thérapeutiques par les moines n'est donc pas récente et n'est pas proprement liée à la modernité. Les moines ont pratiquement toujours proposé le salut du corps avec celui de l'âme. Mais peut-être est-ce la définition de ce salut qui change car, de médecine et de pharmacie, les produits monastiques évoluent vers l'hygiène et la cosmétique. L'une des raisons est l'évolution de la législation qui a interdit aux moines la pratique de la médecine dès 1139, puis aujourd'hui, les lois strictes qui existent autant pour l'ouverture des pharmacies que pour la pratique de la médecine. De ce fait, ce que proposent les moines ne peut être que de la parapharmacie ou de la médecine alternative par l'herboristerie.

Etonnamment, avant même de parler d'« antica farmacia » ou de cosmétique, on observe dans les catalogues de produits monastiques, qu'ils viennent directement des moines ou qu'ils soient issus d'une coopérative, la mise en lumière quasi systématique, pour pratiquement tous les produits, d'une vertu thérapeutique. Quelques exemples pour des produits qui ne se présentent pas *a priori* comme ayant un but thérapeutique : « l'Alexion (apéritif aux plantes) est spécialement recommandé pour les moments de fatigue ou de récupération »⁷⁹⁷, ou le miel dont les vertus énergétiques sont les premières vantées. Serait-ce là encore un moyen de justifier le travail et le commerce monastiques ? Si les produits que les moines fabriquent sont bénéfiques à l'être humain, alors leur économie est justifiée pour adoucir l'attente du Royaume de Dieu.

Ainsi que le remarque P. Berger, « les institutions religieuses se sont adaptées à la morale et aux « besoins » thérapeutiques de l'individu dans sa vie privée ». Pour Berger, ces besoins thérapeutiques sont surtout liés aux problèmes de la vie privée (famille, voisinage, etc.), mais ils peuvent être considérés sous un angle plus matériel car si les moines font office de conseiller en matière de vie privée, ils proposent aussi des véritables produits thérapeutiques. De plus, comme ces produits se placent dans le cadre d'une économie charismatique, le produit thérapeutique acheté chez les moines aura une valeur ajoutée certaine par rapport à ceux achetés dans d'autres commerces. Le produit monastique sera un produit « deux en un », qui s'adressera autant à l'âme qu'au corps. Si le moine en sa propre personne n'a pas de qualité de guérisseur selon l'imaginaire de la société, il est cependant réputé pour sa connaissance élargie des vertus thérapeutiques des plantes.

Cette proposition de salut vient en réponse aux dérèglements du monde qui maltraitent le corps humain, de la même manière que les dérèglements du monde médiéval conduisaient à la demande d'un salut de l'âme. Le monde moderne, voulant créer un cocon de bien-être, a entraîné de nouvelles insécurités. Comme le rappelle en première page le catalogue du « Lien des monastères pour le commerce », « la pollution, le stress, la consommation croissante de médicaments

⁷⁹⁷ Catalogue EOLE, p.22

augmentent les besoins en micronutriments, d'où un déficit accru. Et la sédentarité n'arrange rien : nous mangeons moins parce que nous nous dépensons moins. »⁷⁹⁸ La réponse aux maux du monde moderne est de sauver ce corps fatigué, malmené, de lui procurer un salut dans le bien-être. Et c'est exactement cela que proposent les produits monastiques de micro-nutrition ou d'hygiène.

Pour illustrer ce propos, je peux faire appel au catalogue de compléments alimentaires de l'abbaye de Sept-Fons. Les maladies qui causent le plus de mortalité en France aujourd'hui et qui sont l'objet de politiques publiques sont les cancers, les maladies cardio-vasculaires et la maladie d'Alzheimer. Leur inscription sur la scène publique en fait des sujets de préoccupations réels pour les individus, tout comme le salut au Moyen Age par les homélies dominicales. Or, justement, les moines proposent une huile vierge de germe de blé qui « diminue l'incidence de la mortalité cardio-vasculaire ainsi que le risque des infections respiratoires et de la maladie d'Alzheimer ». De plus, la vitamine E « piège les radicaux libres [...] qui peuvent modifier la réplication de l'ADN entraînant mutations et cancers, perturber les cellules au point de les conduire à leur mort, causer le durcissement et l'épaississement des artères, détériorer les articulations et affaiblir le système nerveux central ». Heureusement, devant cette peinture apocalyptique, les moines proposent le produit qui apportera le salut. On ne peut s'empêcher sans filer trop loin la métaphore, de penser aux tableaux de l'Enfer que les prêcheurs peignaient dans leurs homélies pour ensuite donner les recettes du salut.

Les produits monastiques se posent donc comme des médecines alternatives qui ne font pas que répondre à un besoin d'un corps précis atteint par une maladie précise, mais qui s'opposent aux dégradations diverses entraînées par le monde actuel.

c. De l' « antica farmacia » à la cosmétique

Le salut que recherche la société est moins un pur salut de santé du corps que de bien-être total qui passe aussi par la beauté. « A new perspective through with the body is considered within its socio-religious context is one that analyses the relationship between health and salvation : here a « spirituality of the body » has developed, which is founded on the conviction that only in the perfect harmony of body, soul and emotions is it possible to achieve a sense of moral integrity, of love for others and an authentic relationship with the divine »⁷⁹⁹. Au-delà des produits thérapeutiques, qui participent à une meilleure santé de l'homme, apparaissent des produits de cosmétique. Il est notable de constater que ces mêmes produits (shampoings, savons, eaux de toilette, crèmes...), sont désignés par le terme de « produits d'hygiène » en France, et cosmétique en Italie et Belgique. Si la première désignation possède encore une dimension thérapeutique, la

⁷⁹⁸ Catalogue automne 2007

⁷⁹⁹ Giuseppe Giordan, *The Body between Religion and Spirituality*, *Social Compass*, 2009, 56, p.231

deuxième oriente clairement vers le futile et la vanité. La diversité de désignation n'est sans doute pas anodine et l'on peut penser que dans des pays comme l'Italie où l'économie n'est pas basée sur le charisme monastique ou en Belgique, où les moines sont moins impliqués directement dans la production, ils se sentent plus libres de donner des désignations économiques, ou à la limite de l'utopie. Mais quelle que soit la désignation, ils traitent tous directement du corps, qu'il faut faire beau, peut-être séducteur (les moniales vendent des crèmes qui peuvent servir de base de maquillage), au risque d'orienter l'utopie vers une religion du corps. La cosmétique serait-elle contraire à l'utopie religieuse du Royaume de Dieu à venir?

Une gamme de produits assez significative est celle intitulée « Bonne Fée Nature », issue d'un laboratoire laïc mais commercialisée exclusivement par les monastères. Dans le catalogue de l'été 2004, huit rubriques sont proposées : beauté, bien-être, minceur, circulation, sommeil et détente, digestion, respiration, vitalité. La photo de couverture représente un moine cistercien qui marche, de dos, dans des champs et l'on aperçoit le monastère au loin. Les moines illustrent par leur mode de vie une régulation pensée comme parfaite du corps, et en cela, ils sont habilités à vendre des produits destinés à améliorer la santé. Mais la question se pose alors clairement de leur engagement dans la vanité qu'ils combattent théoriquement corps et âme. L'abbaye de la Pierre-qui-Vire commercialise des articles de cette gamme, et reconnaît qu'ils peuvent n'être pas totalement en accord avec leurs valeurs s'ils détournent véritablement de l'essentiel. Des produits de la rubrique « beauté » ont été ainsi jugés trop loin de l'idéal monastique par leur nom : solaire et anti-âge ; les moines ont par conséquent demandé que le nom soit changé :

« Les laboratoires, c'est eux qui nous ont proposé les titres, on leur a dit, non, anti-âge, ça va pas, solaire non plus, on l'a fait remplacer par antioxydant, voilà, c'est des antioxydants été, (petit rire), et antioxydants hiver (petit rire), pour tout vous dire. Non, mais c'est des questions qu'on se pose ! Parce que moi je participe à ces réunions de Bonne Fée Nature. » (Frère Etienne)

Le terme d'« antioxydant », par sa consonance scientifique élève à un niveau médical, ce qui, pour le cas du second produit est simplement décrit dans le catalogue comme ce qui prépare, accélère et prolonge le bronzage, ce qui serait de l'ordre du futile, de l'éphémère et de la séduction. Ce produit se rapporte en réalité explicitement à la beauté du corps, beauté profane qui nie l'ordre de la nature (s'empêcher de vieillir, bronzer sans l'aide du soleil).

Le corps devient alors le centre de l'utopie, et c'est lui que les moines contribuent à sauver étant devenu comme le dit Baudrillard, un objet de salut : « sa « redécouverte » après une ère millénaire de puritanisme, sous le signe de la libération physique et sexuelle, sa toute-puissance dans la publicité, dans la mode, la culture de masse - le culte hygiénique, diététique, et thérapeutique dont on l'entoure, l'obsession de jeunesse, d'élégance, de virilité/féminité, les soins, le régime, les pratiques sacrificielles qui s'y rattachent, le Mythe du Plaisir qui l'enveloppe – tout témoigne

aujourd'hui que le corps est devenu objet de salut. Il s'est littéralement substitué à l'âme dans cette fonction morale idéologique. »⁸⁰⁰ Les moines demeurent gestionnaires de biens de salut, mais l'objet du salut passe de l'âme au corps. S'agit-il encore réellement de salut ? Selon M. Cohen, on entend par salut, « une proposition se présentant comme un dépassement des limites de la condition humaine terrestre ou sous ses deux aspects de souffrance-maladie et de mort »⁸⁰¹. Ce dépassement des limites est bien proposé par les produits qui peuvent aller au-delà de la fatalité de la vieillesse ou de la maladie à l'image de l'« elixir di lunga vita ». Ainsi, « è interessante rilevare come la morte non compaia neppure come argomento subordinato nel cosmo sacro di una società industriale moderna, e come né l'invecchiare né la vecchiaia siano rivestiti di significanza "sacra". L'individuo "autonomo" è giovane e non muore mai. »⁸⁰² Par conséquent, ceux qui s'occupaient du salut post-mortem s'occupent aujourd'hui d'aider l'individu à demeurer jeune et à ne pas mourir. Par glissement de leur fonction première, les moines transposent leur offre vers le salut imposé par la société. Ce salut actuel n'est plus celui qui s'ouvrait avec la mort terrestre, il est celui qui éloigne la mort dans des zones improbables.

On pourrait alors arguer le fait que dans une perspective de rationalisation du monde, il est plus rationnel de vouloir sauver son corps par des produits issus de la science que son âme par des prières. Pourtant, la marque des produits « Bonne Fée Nature » nie la rationalité en faisant explicitement référence à la magie et à une sorte de panthéisme où la nature est une divinité. Et comme ces produits sont destinés à n'être vendus que par des moines, si l'on en croit le nom de la marque, les moines vendent de la magie ! Plus largement que cette marque, la position des moines vis-à-vis de ces produits correspond en effet à celle du magicien selon la définition de Weber. Le sorcier (ou magicien) est « l'autorité religieuse qui s'exerce auprès d'une clientèle reconnaissant le savoir-faire d'un porteur authentique d'une tradition. »⁸⁰³ On retrouve la dimension religieuse de l'autorité détenue par les moines et de la clientèle, au sens propre du terme, qui reconnaît aux moines un savoir-faire dans le domaine de la santé, ce savoir étant issu d'une longue tradition. Les moines ont alors aussi un rôle de magicien, au sens de Weber, dans la vente de produits d'hygiène, et peut-être encore plus dans l'herboristerie.

Le parfum est généralement considéré comme symbole de la futilité, de l'éphémère, de la vanité telle que l'Ecclésiaste la dénonce : « *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* ». Ce qui finalement

⁸⁰⁰ Jean Baudrillard, *La Société de consommation*, Folio Essai, Paris, Denoël, 1970, p. 199

⁸⁰¹ Martine Cohen, *Les Charismatiques et la santé, Offres religieuses de ou nouvelles médecines parallèles ?*, p.63 in F. Lautman et J. Maître, *Gestions religieuses de la santé*, L'Harmattan, Paris, 1995

⁸⁰² Thomas Luckmann, *La Religione invisibile*, Il Mulino, Bologne, 1969, p. 159

⁸⁰³ D. Hervieu-Léger et J-P. Willaime, *Sociologies et religion, Approches classiques*, chapitre sur Weber, p.75

représente aussi le luxe, le superflu que les ascètes réfutent par leur mode de vie. C'est pourquoi, les ascètes extramondains se défendent vigoureusement de produire du parfum.

« Chantelle fait de l'eau de toilette, c'est pas du parfum, l'eau de toilette. Mais ça touche, ça touche, c'est voisin. Et puis c'est pas donné. C'est des produits qui ne sont pas luxueux j'dirais par rapport à Lancôme ou Dior (rire) mais enfin quand même, c'est pas pour toutes les bourses. » (Frère Etienne)

S'ils ne produisent pas de parfum, ils produisent en effet de l'eau de toilette, des huiles essentielles et jouent sur la senteur de leurs savons et shampooings. On retrouve à la fois une affirmation et une négation de la réalité du parfum. Une courte analyse du catalogue des produits d'hygiène Chantelle, révèle une utilisation importante du terme même de « parfum »⁸⁰⁴ : pas moins de 11 occurrences sur 31 pages de présentation. Cependant, à chacune de ces occurrences est associé l'un des adjectifs suivants : délicat (6), discret (4), léger (1) et subtil (1). Le parfum est donc présent tout en étant censuré, il s'oppose à toute vulgarité ou exubérance. Il n'est là que pour le bien-être, un plaisir personnel qui ne vise pas la séduction extérieure. Les images de parfums corrompus ou capiteux qui portent à la luxure sont niées et ce bien-être n'est lié qu'à l'hygiène du corps. Sa mention dans le catalogue sert uniquement d'appât commercial, car parallèlement, il est nié pour ne pas s'opposer de front à l'ascèse monastique ou aux caractéristiques du Royaume de Dieu. Le terme de « parfum » tel que je viens de l'évoquer n'est employé dans le catalogue que pour les savons, shampooings, et crèmes et non pas pour les eaux de toilette et les huiles essentielles. Il est évincé de toute la partie « senteurs » pour une prise de distance par rapport à l'image négative du parfum. On parle alors de senteurs délicates ou subtiles. Car si le parfum en tant que tel peut être l'image de la luxure, les bonnes odeurs renvoient aussi au Paradis, « tandis que l'Enfer est le lieu de toutes les puanteurs, les odeurs parfumées caractérisent les espaces paradisiaques comme ceux qui les habitent, et constituent la nourriture des élus »⁸⁰⁵.

Cet exemple des parfums confirme que le monde monastique cherche à dépasser une image stéréotypée du moine ennemi de tous les plaisirs terrestres pour présenter à la société un moine qui sait reconnaître ce qui est bon pour l'homme tout en le maîtrisant. Toutefois la construction de cette image demande une gestion subtile des termes employés et des produits présentés pour ne pas tomber dans deux extrêmes qui condamneraient l'utopie à l'implausibilité : le moine ennemi des plaisirs comme je l'ai déjà dit, mais aussi le moine qui se dévoie en sombrant dans toutes les tentations, tous les plaisirs terrestres qui feraient oublier la transcendance.

⁸⁰⁴ Au sens précis de senteur et non de goût, arôme

⁸⁰⁵ Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000, p.148

d. Vers un hédonisme monastique ?

Comme pour la gourmandise, sans doute ne faut-il pas succomber trop vite à la tentation manichéenne de classer la cosmétique dans ce qui serait antinomique à l'utopie monastique. D'une part, il faut prendre en compte le fait que ces produits ne sont pas destinés aux virtuoses, mais aux laïcs qui sont encore dans le monde, et dont le chemin d'accès au Royaume de Dieu est encore plus long ; il est par conséquent légitime de vouloir l'adoucir. En outre, le souci de plausibilité fait se déplacer l'utopie qui demeure cependant sur l'axe de ce qui est acceptable dans son cadre.

Dans la société ultramoderne, « rien ne concrétise mieux le déclin de l'éthos de la consommation pour le prestige que l'évolution des demandes et des comportements se rapportant à la santé. *Homo consumericus* est de plus en plus tourné vers *homo sanitas*. »⁸⁰⁶ Finalement, cette proposition de « bonheur monastique » vient combler le vide et l'instabilité creusés par le retrait de la religion comme référent inébranlable de la société et la croissance du doute dans la consommation. « Finie l'époque heureuse et insouciante de la marchandise: le temps est celui de l'hypermarchandise médicalisée, réflexive et préventive, chargée de soucis et de doutes, exigeant toujours plus d'activité responsable des acteurs. »⁸⁰⁷ Dans le cadre des produits monastiques, les acteurs peuvent remettre leur responsabilité de choix éclairé et sain au moine qui conjugue toutes les qualités nécessaires pour l'effectuer : connaissance des produits et de leur origine, confiance, engagement personnel.

Ce bien-être des moines, n'est pas uniquement un parcours thérapeutique, il est aussi un réel plaisir, terme qui renvoie directement à la notion d'hédonisme. Ainsi les sœurs de Chantelle proposent-elles dans leur catalogue une fleur de massage « pour un instant de plaisir et de relaxation intense ». Les moines affichent donc clairement leur changement de position vis-à-vis du plaisir. La cosmétique monastique, ou les produits d'hygiène se situent sur une ligne de plausibilité extrêmement étroite. Les moines doivent montrer qu'ils répondent aux attentes de la société moderne, tout en prenant leurs distances pour ne pas compromettre leur position utopique. Dans ce cas, non seulement, le monachisme perd en plausibilité, mais aussi leurs produits qui ont une valeur économique basée sur leur capital de différenciation. Ainsi, leur position doit être extrêmement subtile, pour réhabiliter l'image monastique, sans pour autant la faire basculer dans les valeurs du monde et de la modernité, dans la non-distance et la non-différenciation par rapport à ce monde. Ainsi que le dit P. Berger, « come i contenuti religiosi si fanno sensibili alla « moda », diventa sempre più difficile conservarli come verità immutabili »⁸⁰⁸. Le fil du rasoir dont parlait mère Cécile à propos de l'économie, se fait de plus en plus fin à mesure que les moines misent sur

⁸⁰⁶ Gilles Lipovesky, *Le Bonheur paradoxal, Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, NRF Gallimard, 2006, p.49

⁸⁰⁷ Lipovesky, id, p.50

⁸⁰⁸ P. Berger, *La Sacra Volt*, Milano, Sugarco Edizioni, 1969, p.148

la plausibilité. L'exemple précédemment cité des « antioxydants » montre qu'il faut savoir pour les moines reconnaître précisément l'endroit où le produit risque de tomber du côté du non-utopique.

Ces deux types de produits que sont les articles thérapeutiques et les aliments gourmands, entrent dans un même type de démarche de la part des moines. Tous deux tâchent de dépasser l'image stéréotypée du moine à la « face de carême », qui préfère refuser tous les bien-être de la vie sur terre par peur du péché, tout en ne sombrant pas dans l'image inverse du moine glouton qui ne sait pas maîtriser ses envies et qui, pour l'aujourd'hui, pactiserait avec la modernité et ses valeurs profanes. « Cette vision du catholicisme indifférent (ou même hostile) à la recherche de bien-être de l'individu traverse sourdement l'opinion et les médias. »⁸⁰⁹ Les moines paraissent donc vouloir destituer cette image du moine détracteur du plaisir, qui fait du moine « l'inventatore di una religiosità desincarnata, impossibile da viverci, una « religione da angeli », cioè per persone senza corpo, senza passioni, senza desideri »⁸¹⁰. On assiste alors à un processus de réincarnation de la spiritualité et de l'éthique monastique, non seulement à destination des virtuoses mais aussi de la société. Dans le nouveau paradigme de théodicée du bien-être, il revient à chacun de faire son salut. Or, l'Eglise, ancienne prestataire de salut, ne propose pas ce nouveau type de salut imposé par la société, et c'est vers les moines que les individus vont pouvoir se tourner. Contrairement au salut de l'âme que l'on pouvait confier à un spécialiste, ce salut du corps, il revient à l'individu lui-même de le faire. Des professionnels ne pourront que le conseiller, ils ne le feront pas pour lui. De plus, ces produits, et l'éthique qui leur est associée, recréent un lien entre le monde comme création de Dieu, bonne par essence et le monachisme qui était vu comme condamnation du monde, notamment par l'influence du jansénisme en France.

Ces produits répondent à la demande de la société d'une « religion qui fait du bien », ou peut-être plutôt de « religieux qui font du bien à la société » mais, ils présentent aussi une nouvelle image du moine, libéré de la notion d'« interdit » (interdiction de manger ce qui est bon, de prendre soin de son corps), mais responsable de ses choix et capable de les maîtriser. Cependant, il ne faut pas non plus totalement éluder le fait que celui qui aborde des produits comme une part de salut n'aura pas nécessairement les moyens de voir au-delà de ce salut de l'*hic et nunc* si les moines ne l'explicitent pas.

⁸⁰⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003, p.133

⁸¹⁰ F. Riva, *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Seregno, 2003

5. LES DONS, LES LAÏCS ET LES MOINES : LE MONASTÈRE REDISTRIBUTEUR DE DONS

La conséquence logique de ce désintérêt pour le salut eschatologique explique la chute vertigineuse des dons aux monastères. Le don aux hommes de Dieu était autant une réponse à l'impératif de charité que tout croyant se voit appliquer, que l'achat d'un service destiné à travailler au salut. Simmel note que l'aumône chrétienne « améliore les chances de salut du donneur »⁸¹¹.

Si peu de dons entrent aujourd'hui dans les comptes des abbayes, d'autres formes permettent cependant aux laïcs d'aider sciemment la communauté. Pour certains clients, l'achat à la boutique revêtira cette dimension. Le frère Luc, au magasin de Saint-Wandrille, explique : « Ils viennent chez nous parce qu'il y a le souci de faire vivre le monastère. Ils se considèrent comme soutien du monastère. » En effet, l'achat équitable peut se concevoir « comme la reconnaissance « d'individus pourtant géographiquement et socialement éloignés » (Cary, 2004). Cette reconnaissance vient s'accrocher au bien échangé pour donner au produit un caractère de symboles. Le commerce équitable se trouve quelque part entre le don et le marché. »⁸¹² De même, l'achat monastique peut contenir en lui une dimension de reconnaissance aux communautés religieuses malgré la sécularisation. En ce sens, le commerce monastique se situe aussi entre le commerce et le don.

Lorsqu'exceptionnellement, certains dons ou legs importants arrivent aux monastères, il est rare que le donateur ne signale pas l'emploi qu'il en désire. Dans ce cas, les vœux s'orientent souvent vers des actions plus culturelles que religieuses : numérisation de la bibliothèque ou restauration de l'orgue. Le don aux moines s'intègre alors dans la dimension de patrimonialisation sans qu'il soit sous-tendu par l'idée de rétribution d'un service religieux. On donne pour la préservation du patrimoine qui intègre certes le patrimoine religieux, mais la subsistance quotidienne de la communauté ne fait pas partie de cet ensemble à protéger.

Hormis la perte de préoccupation du salut, les dons peuvent aussi se faire plus rares parce que la société ne considère plus que les moines en ont besoin. Mais ce n'est pas pour autant, paradoxalement, qu'ils ne laisseront rien lors de leur passage au monastère. En effet, en Belgique et dans certains monastères italiens, très peu de dons sont faits aux moines, sans doute en partie, parce que ces laïcs pensent, et parfois avec raison, qu'ils n'en ont pas besoin. Voici ce qu'en dit le frère hôtelier de la trappe de Westmalle :

« Est-ce qu'il y a des dons que les gens font au monastère ? »

⁸¹¹ Georg Simmel, *Les Pauvres*, Quadrige, PUF, 1998, p.46

⁸¹² A. Bécheur, N. Toulouse, *Le Commerce équitable, Entre utopie et marché*, Paris, Vuibert, 2008, p.148

Je crois pas. Exceptionnellement. Avant c'était beaucoup plus mais c'est quelque chose qui disparaît. Les dernières années, on a quelquefois reçu des héritages, mais c'est exceptionnel. Mais on a donné ça à un monastère en Afrique dont on s'occupe en ce moment, ils ont beaucoup de difficultés. Et le père abbé a eu deux héritages en quelques années, et il a mis ça dans une banque en Belgique, mais les rentes sont pour le monastère là-bas. [...]

Donc les gens considèrent que vous n'avez pas de besoin ?

C'est un peu une tradition aussi d'être un peu réservé pour ça. Et surtout chez nous, la raison est aussi qu'on a une industrie qui marche bien. »

Lorsque les moines ont des activités économiques voyantes, comme la brasserie de Westmalle, la société ne peut imaginer que ceux qui les possèdent soient dans le besoin. Par conséquent, elle ne pensera pas utile de leur verser des dons. La grande disparité dans les conditions économiques des monastères ne sert donc pas les petites communautés nécessiteuses. Par un processus de cercle vicieux, ces communautés seront peu connues, leur hôtellerie peu fréquentée, et elles ne recevront pratiquement pas de dons. Cet extrait d'entretien confirme aussi que le don plausible aujourd'hui est bien le don pour le Tiers-Monde. Au monastère de Camaldoli, les moines font une observation identique:

« Il y a beaucoup de personnes qui passent par l'hôtellerie et qui laissent une « offerta » pour les pauvres.

Pour les pauvres, pas pour le monastère ?

Frère 1 : Pour les pauvres, pas pour le monastère.

Frère 2 : A nous pour les pauvres ! C'est de l'argent pour les pauvres. L'année dernière, nous avons envoyé 300 000 euros entre les adoptions à distance, les dons et tout. C'est beaucoup !

F1 : Et il y a aussi la coopérative. 20 000 euros vont à la coopérative. Mais toujours pour les pauvres, hein. »

Ces camaldules insistent sur le fait que les dons laissés par les visiteurs ne sont pas pour eux, mais pour les pauvres, ce qui laisse supposer qu'eux-mêmes ne sont pas pauvres, où plus exactement qu'ils ne manquent de rien. Il apparaît aux yeux de la société que les moines n'ont pas besoin de dons, ce qui, conjugué avec l'éclipse du salut eschatologique, entraîne la quasi disparition des dons⁸¹³. Cette évolution n'annule pas tout don aux monastères, mais leur confère un rôle de redistribution, comme les associations par lesquelles transitent les dons pour diverses causes. Les moines deviennent prestataires de service de dons pour le Tiers ou le Quart-Monde. L'image des monastères qui aident les pauvres est donc toujours d'actualité, mais à présent ces dons

⁸¹³ La considération de la part de la société que les moines ne sont pas nécessiteux n'est pas nouvelle, ainsi au Moyen Age les monastères étaient souvent plus riches que la population alentour, cependant, les dons avaient pour objet l'achat du salut.

versés par les moines ne proviennent pas uniquement de leur propre communauté mais aussi des laïcs.

Les moines organisent alors des structures qui donnent aux laïcs l'occasion d'exercer la charité lors de leur passage au monastère. Ainsi, Camaldoli a mis en place les propositions d'adoption à distance, mais on trouve aussi dans la librairie et des objets du Tiers-Monde. Les magasins monastiques présentent en effet souvent des produits de monastères du Tiers-Monde, avec lesquels les communautés sont en lien. Les moines pratiquent par là, un commerce charitable puisque eux-mêmes ne gagnent rien ou presque sur ces ventes, mais en plus, ils mettent les laïcs en condition de pratiquer eux-aussi la vertu chrétienne par excellence dans l'enclave sacrée.

Toutefois, tout mouvement solidaire n'est pas plausible dans le cadre monastique. Les produits monastiques et ceux du commerce présentent de nombreux points de recoupements, or ces derniers ne trouvent pas leur place dans les magasins monastiques. Celui de Tamié propose un rayon de produits portant le label attestant ce commerce, sans rencontrer nullement l'intérêt des clients. L'achat en magasin monastique n'est donc pas un achat de générosité pure, mais il combine aide à une communauté particulière, et pratique d'une consommation alternative spécifique à l'environnement visité. Contrairement aux produits monastiques, ceux du commerce équitable se trouvent en supermarché et les clients préféreront donc acheter ce qui ne se trouve pas ailleurs. Par leur plus grande rareté comparée aux produits du commerce équitable, ceux du commerce monastique apparaissent peut-être plus en avant sur une échelle virtuelle des économies alternatives.

Il est par ailleurs intéressant de constater que les monastères ne parlent plus de charité, mais de solidarité. Le changement de terme n'est pas neutre car si celui de charité est fortement connoté religieusement - vertu théologale - celui de solidarité est issu de la sphère sociale moderne, et qui, employé par toute sorte de mouvements, bénéficie d'une plausibilité élevée. De plus, la charité implique l'idée d'un don vertical alors que la solidarité se situe dans une structure horizontale de redistribution. Le don de solidarité, pour le Tiers-Monde, ne semble donc pas avoir de lien direct avec l'obtention du salut. Toutefois, s'il ne s'achète pas son salut, l'individu occidental moderne, s'achète une bonne conscience. Par sa solidarité envers les habitants du Tiers-Monde qui ne possèdent pas le même confort que lui, il peut jouir du sien en bonne conscience. D'une certaine manière, le Tiers-Monde se voit instrumentalisé pour l'exercice de la solidarité comme le pauvre du Moyen Age : « Malheureux, plaint ou méprisé, le pauvre peut néanmoins être instrumentalisé en tant que moyen privilégié pour le riche d'exercer la vertu chrétienne suprême, la charité, et lui permettre de faire son salut. « Dieu aurait pu rendre tous les hommes riches, mais il a voulu qu'il y

ait des pauvres pour que les riches puissent aussi racheter leurs péchés.» (*Vie de saint Eloi*). »⁸¹⁴

Les monastères reconnus comme prestataires de biens de charité seront alors tout désignés pour faire transiter les dons et les orienter là où ils seront les plus efficaces. L'individu va donc s'adresser à ces professionnels de la solidarité car là encore, par rapport aux autres prestataires, les moines bénéficient d'un indice de confiance élevé pour la destination réelle des dons.

6. LE MONASTÈRE ET SON TERRITOIRE

Autant dans les entretiens effectués auprès des moines, que dans les présentations que les moines font de leur monastère, des mots tels que terroir en France, *territorio* en Italie, *Region* en Allemagne apparaissent avec une fréquence élevée. Quel est donc le lien entre ce concept et le monachisme ? Si le monachisme est par définition hors du monde puisqu'il n'appartient déjà plus au monde terrestre mais commence l'édification du Royaume de Dieu, pourquoi cet attachement au territoire ?

a. Le monastère ancré dans un lieu

Ce *territorio* peut se définir en Italie comme l'aire d'influence de l'abbaye. Le monastère est un référent culturel, historique, identitaire pour cet espace qui se définit essentiellement par rapport à l'abbaye. Un laïc, rencontré lors de la visite des terres de l'abbaye de Farfa, observe en effet qu'« à la messe du dimanche, les gens ne se comportent pas de la même façon, il y a quelque chose en plus. C'est un lieu d'histoire, une référence pour tout le territoire. [...] Vraiment, l'abbaye est une référence depuis des siècles. » Le « *territorio* » italien peut donc se définir comme l'espace d'influence de l'abbaye où s'exerce sa capacité référentielle.

En Allemagne, plus particulièrement à l'abbaye de Plankstetten, les moines définissent un « *Regional Autarkiekonzept* » dont le sens est essentiellement économique : « Produire, travailler, vendre ensemble dans la région ». Contrairement à l'idée de *territorio* précédemment évoquée, il y a là une notion de lieu clos qui se suffit à lui-même sur le modèle de l'autarcie bénédictine médiévale, même si la dimension historique est peu prise en compte.

L'interrelation et l'interconnaissance fondent les liens économiques de cet espace comme indiqué dans le résumé du projet : « *Zusammenarbeit mit der Landwirtschaft, dem Handwerk und der Gastronomie der Region* » (collaboration avec l'agriculture, l'artisanat et la gastronomie de la région).

⁸¹⁴ Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale, Une Chronique du salariat*, Fayard, 1995, p.47

Enfin, en France, le concept de terroir est souvent évoqué, mais, proportionnellement, il m'a semblé avoir moins de place que celui de *territorio* en Italie ou de *Region* en Allemagne. Le terroir sera la conjonction de l'économique et du culturel, identitaire historique, car ce sera la production chargée de tout cet héritage. Il apparaîtra surtout dans un cadre commercial pour définir l'origine du produit.

Le monastère est donc ancré dans un lieu, dont il tire une part de son identité. Th. Coomans remarque que nombreuses sont les abbayes qui font référence à la géographie de leur implantation dans leur nom : Saint-Benoît du Lac, Notre-Dame des Neiges...⁸¹⁵. Et selon S. Pricoco, « il monachesimo è un fenomeno sociale profondamente radico nel territorio »⁸¹⁶. Pourtant, l'utopie devrait être un « nulle part ». Le désert, représenté métaphoriquement au monastère, est théoriquement un non-lieu où il n'y a ni habitants, ni mémoire, ni histoire. Sa vacuité interdit toute identification. Le désert est le rien qui laisse place au tout, c'est-à-dire Dieu et lui seul. Cela est d'autant plus vrai que le chrétien est pèlerin sur terre, et « n'a pas d'endroit où reposer sa tête. » (Matt. 8, 21). Cependant, les moines sont aussi les seuls consacrés à prononcer le vœu de stabilité. Pour le fondateur des bénédictins, le but était surtout de lutter contre les moines gyrovagues et de construire une véritable ascèse contemplative, réalisable uniquement dans l'abstraction de l'espace permise par la stabilité. Le moine va s'identifier à un lieu précis qui sera celui de l'expérience religieuse, et qui portera la mémoire de tous ceux qui y ont vécu et qui y ont rencontré Dieu. « Le lieu a reçu l'empreinte du groupe et réciproquement »⁸¹⁷.

Alors que tout le reste est mouvant, la lignée mémorielle, si importante pour les moines, va pouvoir être portée par le lieu : « Il n'est point de mémoire collective qui ne se déroule dans un cadre spatial. Or, l'espace est une réalité qui dure : nos impressions se chassent l'une l'autre, rien ne demeure dans notre esprit, et l'on ne comprendrait pas que nous puissions ressaisir le passé s'il ne se conservait pas en effet dans le milieu matériel qui nous entoure. »⁸¹⁸ En effet, le groupe religieux doit s'appuyer sur un élément immuable pour paraître toujours identique à l'origine, « mais comme les éléments de stabilité lui font défaut dans le monde des pensées et des sentiments, c'est dans la matière et sur une ou plusieurs parties de l'espace qu'elle doit assurer son équilibre ».⁸¹⁹ La notion de terroir, ou *territorio*, ou *Region* englobe la mémoire intégrale du lieu dans lequel s'inscrit le monastère, elle ne se limite pas à son identité religieuse. Le territoire est l'espace mémoriel et historique, dans lequel vient s'intégrer le monastère. Il en occupe une parcelle

⁸¹⁵ Thomas Coomans, *L'ordre autour du cloître : l'architecture des abbayes et des couvents, entre tradition, réformes et réaffectations*, Colloque international « Des couvents en héritage », Montréal, 7-11 octobre 2009

⁸¹⁶ Salvatore Pricoco, *Il monachesimo*, Editori Laterza, Roma, 2003, p.98

⁸¹⁷ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, Editions Albin Michel, 1997, p.196

⁸¹⁸ Halbwachs, id, p. 209

⁸¹⁹ Halbwachs, id, p. 228

au milieu d'une population locale qui a elle-même ses habitudes et son histoire. Ainsi, les racines du monastère s'étendent jusqu'aux traditions locales profanes, culinaires notamment, que l'on va retrouver en France sous la notion de terroir. En s'intégrant dans l'histoire du territoire, le monastère gagne encore en profondeur mémorielle, possédant en abyme la sienne propre et celle du lieu où il se trouve.

Le terroir est aussi une notion commerciale, que les moines vont mettre à profit pour leur propre économie. Une stratégie courante de marketing est d'intégrer le produit dans son environnement d'origine, lorsqu'il se trouve avoir une valeur ajoutée, pour que le client ait l'impression d'avoir avec lui une partie de cet environnement lorsqu'il achète puis consomme le produit. L'utilisation commerciale du terroir consiste exactement en cela : donner l'impression au client d'acheter l'environnement local naturel et historique avec le produit. Dans le cas du produit monastique, les moines ne jouent pas - ou peu - sur l'environnement monastique de manière directe, même s'il est contenu de manière implicite. Cependant, dans certaines régions, françaises notamment, où la notion de terroir a une grande valeur ajoutée, les moines s'intègrent dans ce système de promotion conjuguée du produit et de la région. L'abbaye de Tamié, par exemple, édite tous les ans pour ses clients un calendrier qui promeut son fromage :

« Il y a des photos de moines ? »

Peu. J'aime pas...(rire) il y a surtout le monastère, juché sur sa montagne, on voit que c'est un paysage de montagne et puis il y a des produits. Je pense qu'il a acquis petit à petit sa renommée, en tant que digne d'un plateau de fromage, en tout cas il est très présent dans le paysage savoyard. Au Salon [de l'Agriculture à Paris] ce qu'il y a de bien, on est intégrés vraiment dans le paysage savoyard, il y a l'élevage, les produits issus de l'élevage, on est dans un contexte politico-touristico-économique savoyard. »

Pour la promotion de son fromage, l'abbaye de Tamié joue autant sur le savoyard que sur le monastique ; chacune des valeurs ajoutées s'étaie l'une l'autre. Ceci se retrouve sur l'emballage du produit qui allie, comme sur le calendrier, références monastiques et régionales. De même en Allemagne, l'identité bavaroise des produits du monastère de Plankstetten est clairement mise en avant. L'inscription dans le terroir va permettre aux moines d'affermir l'image traditionnelle et identitaire du produit. Car finalement, il s'agit bien de donner une identité au produit contre l'anonymat de la consommation de masse. Cette identité - là encore en lien avec l'économie charismatique - se construit grâce à celle connue et reconnue du producteur, qui pourra être personnalisé par un nom ou un visage. Ainsi trouve-t-on écrit sur l'emballage du fromage de Tamié : « Frère Nathanaël, moine fromager, vous invite à rencontrer la communauté monastique de Tamié sur www.tamie.com. ».



Image 18 : Emballage du fromage de Tamié

Le producteur lui-même, en la figure de Fr. Nathanaël, est personnalisé, en plus de la communauté que le consommateur est invité à « rencontrer ». Comme le remarque B.J. Clary, « the notion of *terroir* exists only with the active engagement of taste producers, such winemakers, chesse makers, bakers, and chefs, in cooperation with the French state »⁸²⁰. A cela s'ajoute l'ancrage dans un milieu naturel, une région, qui se conjugue avec la mémoire des hommes que l'on retrouve dans les recettes qu'ils nous ont laissées. Dans le cadre de l'écologie, « la demande de nature qu'exprime la sensibilité écologique contemporaine doit beaucoup à la recherche d'identité qui travaille des sociétés occidentales largement structurées par la consolidation de l'individualisme et la quête de l'épanouissement personnel »⁸²¹. La demande de produits du terroir, traditionnels ou monastiques relève du même besoin. Le produit monastique sera donc un produit identitaire dans le sens où l'identité du cadre de production est connue et qu'il va permettre au consommateur de participer à cette identité.

b. Le champ de réalisation de l'utopie

Cette intégration profonde dans le lieu paraît étonnante du point de vue de l'utopie qui devrait être un ailleurs radical, un « nulle part ». Mais si la vie monastique n'est destinée qu'à certains élus, le Royaume de Dieu doit pourtant être annoncé universellement. Or, les moines, contemplatifs et attachés par la stabilité à leur monastère, ne peuvent effectuer cette annonce missionnaire. Le territoire apparaît donc comme le champ d'application, de réalisation possible de l'utopie. Il est suffisamment proche et suffisamment réduit pour que les moines puissent l'occuper sans déroger à

⁸²⁰ Betsy Jane Clary, *Broadening the Concept of Rational Economic Behavior : A Case Study of Cheese Making at the Abbey of Tamié, Review of Social Economy*, vol. LXV, 2, juin 2007, p.170

⁸²¹ Alphandéry P., Bitoun P., Dupont Y., *L'Equivoque écologique*, La découverte, Paris, 1991, p.55

leur stabilité. Mais parallèlement, non réduit à l'enceinte monastique, il contient une dimension symbolique d'annonce universelle. Le territoire serait alors le lieu utopique du monastère, son espace d'influence comprenant le Royaume de Dieu déjà présent et son entourage susceptible d'être travaillé. L'application universelle de l'utopie serait trop difficile à mettre en œuvre. En revanche, circonscrire son champ de réalisation à un espace relativement restreint permet une application beaucoup plus efficace. Par exemple dans le cas de l'écologie, la taille réduite du monastère permet de tenter des expériences. En outre, les conditions de vie communautaire favorisent la réflexion intellectuelle et l'esprit d'initiative. La communauté monastique regroupe un certain nombre d'individus, ayant des compétences et des expériences diverses héritées de leur vie antérieure à leur entrée au monastère :

« Dans beaucoup de monastères, il y a des cerveaux qui ne demandent qu'à cogiter et qui sont plus disponibles pour ça. Et qui sont dans un milieu où les idées vont pouvoir être plus facilement reçues. Je pense que c'est quelque chose de non négligeable. » (Fr. Yves, Tamié)

En tant que société en miniature, où tout est possible, le monastère peut devenir un laboratoire pour de nouvelles techniques d'énergie. « La comunità è la dimensione adatta affinché l'uomo possa sviluppare la sua capacità morale. A partire dal suo ruolo civico l'esperienza monastica viene rivisitata più in generale, come un luogo etico emblematico. »⁸²² Sur son territoire, grâce à sa taille et au regroupement de personnalités diverses, possédant en général un certain niveau d'études, la communauté monastique s'élabore en laboratoire expérimental de réalisation de l'utopie avant de rendre son application universelle.

7. INFLUENCES RÉCIPROQUES ENTRE MONASTÈRES ET SOCIÉTÉ

a. Monastères/sociétés : une évolution parallèle pour des influences réciproques

Si les monastères répondent à des demandes de la société, montrant qu'ils peuvent y être perméables, ils évoluent aussi de manière parallèle à celle-ci - non pas sur le même plan car les moines sont des virtuoses de l'ascétisme - mais dans la même direction dans un autre plan. Leurs contestations sont celles du registre plausible pour la société donnée. « La relation entre l'utopie et l'ordre existant se trouve être une relation « dialectique ». On entend par là que toute époque permet la naissance (dans des groupes sociaux différemment situés) de ces idées et valeurs dans lesquelles sont contenues, sous forme condensée, les tendances non réalisées et non accomplies qui

⁸²² *Per una decelerazione del tempo*, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002

représentent les besoins de chaque époque. »⁸²³ L'utopie monastique s'est constituée à l'origine par rapport à la société des premiers siècles de notre ère. Et même si cette utopie est désormais âgée d'un millénaire et demi, elle se développe toujours selon les besoins de l'époque.

La vie monastique se fait le théâtre d'évolutions parallèles à celles de la société, qui attestent de cette situation dialectique d'influences réciproques. Ainsi, une place de plus en plus importante est donnée à l'individu dans la communauté monastique. Ce n'est pas pour autant que la vie communautaire s'affaiblit, mais celle-ci se structure désormais comme groupement d'individus autonomes. Selon le frère hôtelier de Praglia, il est important de « donner la possibilité aux moines d'avoir un espace personnel ». Si les monastères réaffirment leur dimension communautaire, dans le sens d'un groupe de personnes vivant ensemble, parallèlement, s'affirme aussi, comme dans la société, l'autonomie de l'individu. La communauté de Praglia laisse ainsi une demi-journée de « liberté » aux moines pour qu'ils puissent s'adonner à des activités non requises au niveau communautaire. Un excellent exemple de cette autonomisation des moines est la manière dont est vécu le carême à l'abbaye de Tamié. Plutôt que d'imposer un rythme de jeûne à toute la communauté, l'abbé explique comment il est laissé à la discrétion de chacun :

« Actuellement on est plus vers une spiritualité personnelle, c'est bénéfique, c'est un peu le personnalisme aussi. Avant il y avait des règlements. Maintenant... Avant pendant le carême on vous pesait le pain, avec la balance, 50 ou 60g. Chacun avait 60g. Celui qui travaille toute la journée. Où est l'ascèse là ? Aujourd'hui ça ne fonctionne plus, c'est beaucoup mieux. La liberté de chacun, le pluralisme. Moi je suis ravi aujourd'hui, c'est beaucoup plus authentique. Avant le vendredi saint on avait un kilo de pain, là on mange pas, on met un plat sur la table et vient qui veut. Ça oblige à un choix. On ne peut pas manger tout ce qu'on nous propose. On est obligé de choisir. Mais il faut être stimulé. Avoir des convictions communes. »

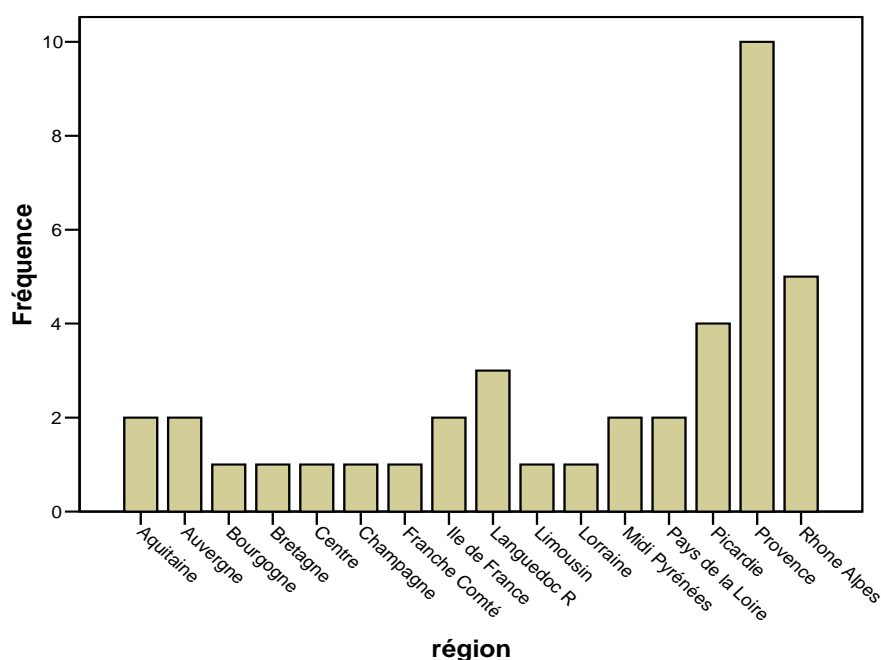
Plus qu'un processus d'individualisation, il s'agit d'une autonomisation du moine qui ne nie pas la communalisation, dans le sens étymologique de ce qui se donne sa propre loi. Des espaces de liberté sont proposés au moine, pour lesquels il choisit lui-même son mode d'action, sans avoir à suivre la direction imposée par l'abbé ou la règle.

Parallèlement à cette tendance d'autonomisation, s'observe une nouvelle forme de vie communautaire qui semble répondre à un besoin de communalisation lié à l'individualisation dans la société. Cette demande est liée à l'épanouissement personnel car c'est dans l'alliance de l'autonomisation et de la vie communautaire que le moine moderne va pouvoir s'épanouir. La vie monastique va alors proposer des espaces d'épanouissement communautaire, comme des loisirs que les moines vivront ensemble (une sortie d'année par exemple), des sports collectifs pendant la récréation, ou encore, comme à la Pierre-qui-Vire, des sous-groupes à l'intérieur même de la

⁸²³ K. Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1956, p.135

communauté. Ces petites groupes de moins d'une dizaine de moines, qui changent tous les ans, se retrouvent tous les soirs entre le dîner et les complies pour discuter d'un thème, faire un jeu par exemple. Chaque groupe possède sa salle propre, parfois sa mascotte. Dans une communauté nombreuse (55 moines, 100 il y a moins de 20 ans), cette organisation permet de répondre aux besoins de l'individu d'une communauté personnelle, qui se déploie dans la proximité. Pour le jeune qui entre au monastère, selon D. Hervieu-Léger, le désir de vivre une expérience communautaire est déterminant⁸²⁴, en réaction à la désagrégation vécue par la société.

Le monastère reflète donc, sur le mode d'un miroir déformant, la société dont il est sorti, en grande partie parce que les moines qui constituent la communauté en sont eux-mêmes issus. Ceci se vérifie notamment dans la place nouvelle faite à l'environnement dans la spiritualité monastique, et non pas seulement dans l'écologie offerte à la société, ainsi que le prouve la répartition de l'implantation des monastères récents. On s'aperçoit en effet que pour l'implantation des monastères postérieurs à 1950, certaines régions sont plus prisées que d'autres. Sont-elles plus utopiques ?



Graphique 15 : Région de fondation des monastères après 1950

La prédominance du Sud de la France, et plus particulièrement de la Provence est clairement rendue par ce diagramme. Le climat et la nature accueillante ne peuvent être étrangers à ce choix. « Lungo tutte le direzioni indicate il monachesimo sembra coinvolto nella ricerca di qualche pausa,

⁸²⁴ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Le Cerf, 1986, p.14

o di qualche alternative, rispetto ai ritmi onnivori della città e del lavoro. »⁸²⁵ La place importante occupée par la Provence montre que le bien-être corporel sera autant recherché que le bien-être spirituel, dans harmonie de l'homme avec la nature. Belle de surcroît, elle permet la contemplation, cette pause dont parle F. Riva, en réaction à l'urbanisation grandissante. Les moines ne réinvestissent donc pas les désirs de la société moderne seulement pour les lui retransmettre, notamment sous forme de produits (baumes corporels des abbayes de Provence par exemple), mais aussi pour eux-mêmes, ils les intègrent dans leur utopie puisqu'ils y fondent leur monastère.

Serait-ce que l'ascétisme au soleil soit plus attirant qu'ailleurs... ? Auparavant, les monastères s'installaient dans un lieu inhospitalier propre à mettre à l'épreuve la vérité de leur vocation et pour retrouver dans ces terres inhabitées d'Europe les épreuves que leurs pères avaient vécues au désert. Ce lieu devait aussi fournir la subsistance communautaire sans avoir à la chercher en dehors de l'enceinte monastique. Selon Jean Cassien, « pour acquérir la pureté du cœur le solitaire devait trouver un endroit qui ne puisse le tenter ni par la fertilité trop grande, ni pas une aridité telle qu'il le conduise à sortir de sa cellule »⁸²⁶. Désormais ladite « *fuga mundi* » ne consiste plus dans l'entrée dans un espace de confrontation constante avec le mal, mais dans le retrait dans un lieu calme hors de l'agitation du monde, propice l'introspection profonde. Ce mouvement n'est pas inédit, mais poursuit un processus amorcé dès le XIX^{ème} siècle, par rapport aux premiers ascètes du désert, « nous sommes loin alors de l'image paradisiaque que l'on voit se développer au XIX^{ème} siècle, image totalement inversée par rapport à ses origines. Il s'agit maintenant de se mettre à l'abri contre les tempêtes du monde dans un lieu céleste où l'on évolue près de Dieu comme des anges, vrai port de salut atteint d'emblée pour la totale sécurité de l'âme. »⁸²⁷ Ce port de salut de la société moderne, conformément aux aspirations de cette dernière, pourra se trouver là où la nature est riche et agréable, en Provence, mais aussi en région Rhône-Alpes prisée pour ses montagnes favorables à la contemplation de la beauté de la nature.

L'implantation des monastères révèle l'évolution de l'éthique monastique dans son rapport au bien-être. Les monastères actuels recherchent une relation particulière avec leur environnement qui apparaît comme une réaction à l'éloignement de la nature dans la société moderne ; ce qui corrobore le fait que l'utopie évolue parallèlement à la société. Ce n'est pas un strict retour à la relation avec la nature vécue par nos ancêtres que visent les moines modernes, une lutte parfois éprouvante avec le sol ou avec le climat, d'où l'homme pourra triompher par la culture, mais une

⁸²⁵ Franco Riva, *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Abbazia San Benedetto, Seregno, 2003, p.168

⁸²⁶ J. Heuclin, *La vie quotidienne des ermites en Gaule du Nord durant le haut Moyen Age*, p.116, in M. Derwich, *La Vie quotidienne des moines...*, Wrocław, 1995

⁸²⁷ Odile Arnold, *Le Corps et l'âme, La vie des religieuses au XIX^{ème} siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1984, p.25

recherche d'harmonie simple où l'on attend beaucoup de la nature de manière relativement passive. Comme si l'homme se mettait d'égal à égal avec la nature qu'il aurait maltraitée auparavant. Les moines évitent par là l'écueil rencontré par les néo-ruraux, à savoir la désillusion du paradis naturel face aux difficultés de l'agriculture et de la vie dans la nature. L'éthique monastique contient désormais une réelle composante écologique, qui n'est pas simplement une réponse aux demandes de la société laïque, mais qui vient structurer la vision moderne du paradis et du hors-monde religieux. Les virtuoses reflètent dans leurs aspirations celles de la société dont ils sont issus et les portent sous l'éclairage religieux capable de constituer un pan du paradis.

b. La demande de service religieux par l'Eglise

Si la chute des vocations presbytérales est à relativiser à l'aune du recul simultané de la pratique religieuse, cette dernière semble cependant décroître moins rapidement que les vocations puisque l'Eglise tâche de rassembler ses forces vives pour faire face à cette pénurie. Alors que le nombre de prêtres diocésains ne suffit plus à alimenter toutes les cures, elle se tourne vers les moines pour leur demander de palier ce manque. Or, même s'ils sont ordonnés, le rôle des moines n'est pas d'assumer la vie d'une paroisse, surtout en dehors du monastère. Cette charge, souvent à plein temps, corrompt l'équilibre instauré de la vie monastique, et comme le dit un moine de Praglia, « celui qui fait le curé ne réussit plus à faire le moine ».

A plusieurs niveaux, cette demande de la part de l'Eglise extirpe le moine de son environnement clos et cohérent. L'assimilant à un fonctionnaire religieux, elle fragmente sa vie entre des moments où il sera moine, selon la définition de la règle, et d'autres où il sera prêtre, chargé d'une paroisse. Pour le moine, l'être et le faire se superposent en théorie parfaitement, ce qui est le propre de la vocation. Or l'activité paroissiale n'est pas en conformité avec ce qu'il doit être. Cette demande de la part de l'institution ecclésiale est extérieure à l'enclave monastique alors que les moines se veulent indépendants du monde. Mais surtout, elle oblige le moine à sortir du monastère et à travailler non seulement en dehors du cloître, mais aussi en relation avec ce monde. Et partant, le moine ne peut plus vivre l'intégralité de la vie communautaire, il manque des offices, des repas communautaires et ne pratique plus le travail manuel. En ce sens, l'institution totalitaire s'en trouve disloquée.

La baisse des vocations sacerdotales influe donc par voie de conséquence indirecte sur l'utopie monastique qui se voit réintégrée malgré elle dans le monde. Ils seront moins moines paradoxalement du fait de la demande religieuse, et de la baisse de l'offre. Par conséquent, les moines sont souvent réticents à accepter ce genre de service, mais un certain nombre y répond néanmoins positivement au vu du tableau des paroisses confiées aux religieux prêtres. (tableau 11)

c. Les monastères et la société : un jeu d'offre et de demande

Auparavant en tête des demandes de la société aux monastères, le salut eschatologique ne fait plus recette, et lui succèdent d'autres formes de salut sécularisées. Toutefois, la société a rarement attendu des moines l'unique salut. Ainsi Charlemagne leur demandait aussi d'être des centres d'exploitation agricole et d'étude notamment ou bien la société des XVI^{ème}, XVII^{ème} siècles qui considérait les monastères comme un refuge protecteur de l'honneur en cas de grossesse inavouable⁸²⁸ ou une alternative à la fragmentation des patrimoines. Quel rôle la société attend-elle des monastères aujourd'hui ? Alors qu'avec le passage à l'Etat Providence on pouvait s'attendre à voir s'éteindre la demande sociale envers les institutions religieuses, on note paradoxalement de nouvelles demandes sociales envers les monastères. Par exemple, à Plankstetten, les moines ont choisi d'embaucher des personnes qui ont une employabilité faible sur le marché du travail, ainsi ont-ils un pourcentage de travailleurs handicapés particulièrement élevé. Cependant la société leur en demande encore plus, au point que les moines sont obligés de refuser des requêtes s'ils ne veulent pas mettre en péril le bon fonctionnement des ateliers. Car l'intégration des handicapés est aussi une charge difficile à assumer pour les autres salariés.

« Nous recevons ici beaucoup de demandes de gens qui ont un handicap. Des gens qui sont handicapés à différents niveaux et qui pensent qu'ils ont tous une place dans les monastères. Le monastère doit s'occuper de tous parce que c'est une institution chrétienne.

Il n'y a pas de loi pour les entreprises ?

Oui, pour une entreprise de 30 personnes, on doit employer une demi-personne handicapée. Mais nous avons ici beaucoup de demandes de parents, pour savoir s'il y a une place libre, ou de parents qui ne trouvent pas d'autre solution, je pense que nous avons environ 10 % de nos employés qui ont un handicap. Je pense qu'on ne dépassera pas 10%, parce qu'avec plus ce sera difficile économiquement, et aussi pour les collègues, c'est un poids. C'est aussi un gros poids pour la communauté. C'est bien sûr très beau quand nous réussissons à intégrer les gens, mais ça ne se passe pas toujours comme ça. Il y a des cas positifs quand les gens ont pu s'intégrer, qu'ils travaillent très bien chez nous, je pense particulièrement à une fille qui n'avait pas trouvé de place ailleurs, [...] et que nous avons intégrée à titre social, et elle a tellement bien évolué, qu'elle est devenue un élément important dans ce domaine. Mais il y a aussi des exemples négatifs. Quand il y a des gens qui viennent avec des problèmes importants. [...] Il y a moins d'exemples positifs que d'exemples négatifs ! La société attend dehors : « Toi, monastère, tu dois m'apporter une aide sociale (*muss mir soziale tun*) » mais nous devons aussi faire de l'économie, c'est notre problème.

⁸²⁸ Le cas de la grossesse hors mariage est intéressant car il consiste à cacher dans ce qui préfigure le paradis un péché que l'on ne souhaite pas montrer à la société. Le monastère ne serait donc pas que ce paradis en devenir, mais aussi la retraite des pécheurs ! ce qui remet en cause l'utopie du monde de saints...

Il y a des limites. Nous ne sommes pas une association sociale, ni la Croix-Rouge, nous sommes un monastère. »

La société attend des moines qu'ils soient un relais de l'Etat providence en matière sociale pour poursuivre l'action là où celle de l'Etat s'arrête. Elle attend donc que les monastères agissent pour elle, non pas seulement d'un point de vue spirituel et théorique, mais concrètement. A un sondage sur le jugement porté sur les religieux et religieuses vivant en clôture, 44% des personnes interrogées répondent qu'il est mieux que « les religieux vivent parmi les gens »⁸²⁹. Toutefois, cette demande outrepassé les capacités mêmes des monastères, et méconnaît les exigences matérielles qui se posent à eux malgré leur caractère utopique.

L'exculturation du catholicisme de la société entraîne une méconnaissance de la réalité de virtuosité monastique. La société s'attend à une virtuosité monastique qui correspond rarement à ce qu'elle est réellement, d'où certaines incompréhensions. Ainsi, à Maredsous, certaines groupes écologiques attendraient de la part de l'abbaye un engagement plus radical pour les causes écologiques:

« Egalement pour d'autres produits, ils sont interpellés par d'autres choses. Par exemple, on a du foie gras, il y a des associations qui sont contre cette forme de produit pour la maltraitance des animaux etc., et ils ont envoyé un courrier au monastère disant : « Vous êtes une abbaye, vous vendez du foie gras, mais en fait on maltraite les animaux et vous, vous dites qu'il faut respecter l'homme et vous vendez des animaux qu'on maltraite. » »

Selon ces associations, par leur seule identité de moines, ceux-ci ne devraient pas vendre de foie gras, nonobstant une différence de compréhension de l'ascèse monastique car entrent en jeu des conceptions différentes de l'utopie alimentaire. Ainsi que le fait remarquer I. Turina, l'ascèse chrétienne du refus de la viande n'a aucunement les mêmes raisons que le refus végétaliste. Dans le premier cas, il s'agit d'une ascèse, donc d'une mise à l'épreuve du corps en lui refusant sa nourriture habituelle, tandis que dans le second cas, la préoccupation pour la condition animale prime. Lorsque des groupes verts adressent ce type de requête aux monastères, ils posent sur le même plan un acte d'abstinence centrifuge et un acte écologique centripète dont les motifs ne se superposent nullement. Ce même résultat causé par des raisons différentes entraîne un décalage avec les demandes de la société qui ne s'enracinent pas dans la réalité monastique, sans doute par méconnaissance de cette dernière, ou plus exactement par connaissance erronée. Certaines

⁸²⁹ Giudizio sui religiosi e religiose che vivono in clausura :

1. E' la testimonianza più alta 16,9%
2. E' una forma di testimonianza religiosa valida come le altre 20,4%
3. E' meglio che i religiosi vivano tra le gente 44,0%
4. E' una cosa senza senso (o altri giudizi negativi) 18,7%

Clemente Lanzetti, *Religiosi e religiose nella società contemporanea: un'analisi sociologica*, in L. Vaccaro et C. Stroppa, *Ora et labora, Le Comunità Religiose nella società contemporanea*, Nomos Edizioni, 2003

demandes adressées aux monastères comptent sur une contestation radicale du système sans prendre en considération les fondements religieux de cette contestation et partant, la véritable nature de la contestation monastique.

Ces deux exemples montrent que la société, prenant acte de la virtuosité monastique, exige des monastères des prises de positions et des actes concrets qui correspondent à ce dont elle a besoin. Les individus attendent de ce hors-monde ce que la société ne leur apporte pas, considérant par là la qualité alternative de l'utopie. Mais surtout, ils réclament, qu'en conformité avec leur virtuosité, ils soient radicaux dans leurs prises de position ou dans leurs actions. Ainsi que le remarque Enzo Bianchi, moine de Bose, « l'uomo di oggi gli chiede *di essere monaco nel modo più radicale e più serio*. Gli chiede indubbiamente *di convertirsi, di fare un cambiamento, di fare una metanoia*. »⁸³⁰

8. LE NOUVEAU RÔLE DES MONASTÈRES PAR RAPPORT À L'ÉGLISE SUR LE CHAMP DU RELIGIEUX DÉPLACÉ

Le cas des moines prouve que la religion demeure ce « radicalement autre » auquel on a besoin de croire, et auquel on a parfois recours. La religion des virtuoses se présente pour les laïcs comme une antichambre où il est possible de se retirer quand la vie dans la pièce principale est devenue insoutenable. La religion porte pour la société cette dimension de possibilité de l'*autre*, dont on peut identifier le besoin résurgent dans la modernité avec l'attraction pour l'astrologie, et les consommations alternatives. Le monastère incarne alors cet autre radical et la possibilité d'en faire concrètement l'expérience en fonction et à l'échelle de la demande. Dans la société complexe, l'ordre des choses est imposé à la majorité des individus par « la force d'attraction du champ social de gravitation »⁸³¹, notamment dans le champ de la consommation. Par contraste, le moine apparaîtra comme celui qui est véritablement indépendant de tout, dont les choix ne sont dictés par aucune raison sociale.

a. Nouvelle autorité plurale des moines par rapport à l'Eglise

Le rôle des moines et de l'Eglise dans la division du travail religieux apparaît en pleine recomposition. Car si le crédit de l'Eglise a fortement diminué, les monastères ne sont pas atteints de la même manière.

Le moine en lui-même se différencie du prêtre par son engagement qui apparaît comme beaucoup plus radical, et par là, comme beaucoup plus authentique. La figure du moine conserve sa

⁸³⁰ Enzo Bianchi, *Che cosa chiede l'uomo di oggi al monachesimo ?*, in *Monachesimo e mondo d'oggi*, Atti del convegno, Notizie Cistercensi n°4, 1972, p.246

⁸³¹ Pierre Bourdieu, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979, p.429

dimension d'absolu, et même, avec le regain d'intérêt pour les monastères, et des films comme *Le Grand Silence*, elle gagne encore sur l'échelle de la radicalité.

En comparaison, voici les éléments qui, selon D. Hervieu-Léger, concourent à la perte de l'autorité religieuse du prêtre. Selon elle, « du côté des prêtres, le rejet du caractère « séparé » de la condition sacerdotale atteint du même coup ce qui est au principe de cette « séparation », à savoir l'exclusivité de la détention légitime des biens de salut. On ne peut pas être à la fois « homme du sacré » et « homme parmi les hommes », partager tout de la condition quotidienne des laïcs et se situer en face d'eux dans la division du travail religieux. »⁸³² Quoique le jeune clergé revienne actuellement de cette tentation de l'intégration en arborant de nouveau le col romain, les moines misent au contraire sur la séparation, et parfois de manière drastique dans le cas des moniales cloîtrées. Ils conservent ainsi leur caractère de différenciation qui sied à l'« homme du sacré », malgré parfois un discours de nivellement par rapport au reste du monde. La réalité monastique est en somme trop éloignée de la norme sociale pour que les moines puissent véritablement se présenter comme « hommes parmi les hommes ». Je disais que le moine était l'individu utopique par excellence or, dans la définition de H. Desroche, « l'utopie comme le millénarisme [...] sont essentiellement le projet d'un Ailleurs, d'un Tout Autre »⁸³³, et le moine lui-même entre aussi dans ce projet de Tout Autre, il *est autre*. Pour vivre ce qu'il vit, il est nécessaire d'être différent. Les moines, par leur extramondanité grandissante, en France tout au moins, conservent leur charisme de virtuose, d'élus de Dieu. Même pour la société sécularisée qui ne croit pas nécessairement en Dieu, la particularité extrême de la vie monastique entraîne une considération du moine comme objet d'une élection particulière. A l'heure de la mondialisation, et des moyens de communication totaux, la séparation radicale, dans une certaine mesure tout au moins, a conservé sa plausibilité et elle participe même de la plausibilité du moine. Lui, contrairement au prêtre, ne transige pas avec ses valeurs, il ne se laisse pas corrompre par la modernité et la sécularisation. Le moine demeure fidèle à sa vocation et, aux yeux de la société, il ne cherche pas à se rendre plus crédible pour elle. Le service plutôt que la diffusion explicite de la foi, le charisme social ou intellectuel, sont les stratégies choisies par les prêtres pour revaloriser leur fonction selon D. Hervieu-Léger qui parle de « rupture prophétique ». Les moines ne sont pas étrangers à ce mouvement de revalorisation de leur image qui passe par des actions prophétiques dans de multiples autres domaines que celui du religieux : écologie, économie, bien-être.

Par rapport à l'Eglise dont l'autorité est clairement remise en question, notamment par ses interventions sur la sexualité et la bioéthique, les moines font figures de conseillers spirituels, ou plutôt conseillers de vie, qui n'invoqueront pas le Dogme. Contrairement à l'Eglise, les moines ne

⁸³² D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Le Cerf, 1986, p.87

⁸³³ H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Calman-Lévy, 1973, p. 228

représentent pas l'Institution. Une métaphore pourrait être celle du Public et du Privé. Alors que l'Eglise représenterait l'institution publique, les monastères représenteraient une proposition alternative du privé. De plus en plus, les moines font l'objet de demandes de services ponctuels et précis dans des domaines assez vastes : conseils, guérison par le biais des produits, et même exorcisme :

« Ce n'est pas forcément pour du conseil spirituel, mais pour l'emploi des enfants, le voisinage parfois même des problèmes de mauvais esprits. Pendant 80 ans, quelques moines ont même été nommés exorcistes par l'évêque. Parce qu'il y avait une demande. Le monastère est un lieu à distance, un lieu de discrétion et d'anonymat donc les gens viennent plus facilement. Cette fonction de la vie monastique était déjà celle des Pères du désert. Il s'agit de donner une aura, cela faisait partie d'un plan. » (Père économe, Maredsous)

Selon le vocabulaire wébérien, le moine s'assimile de plus en plus à un rôle de sorcier qui est un « petit entrepreneur indépendant loué à l'occasion pour des services particuliers »⁸³⁴. Il ne fidélise pas nécessairement sa clientèle puisque le service ponctuel n'a pas nécessairement besoin d'être renouvelé. Mais surtout, les moines vivent l'Evangile et ses valeurs, plus qu'ils ne les explicitent comme dogmes à appliquer. D'où leur nouvelle crédibilité dans le paysage religieux de la perte d'autorité de l'Eglise institutionnelle. « Il leader religioso è, in definitiva, colui che comprende il sistema di significato meglio degli altri »⁸³⁵, mais qui ne l'impose pas nécessairement aux autres. Aujourd'hui, le leader religieux est celui qui a compris effectivement le système, et surtout l'homme meilleur que les autres, qui vit conformément à l'éclairage qu'il a de la vie et qui peut conseiller sans assener des commandements. « La perte d'autorité morale s'avère en fin de compte condition de possibilité de la reconnaissance sociale du clerc comme expert en questions éthiques. »⁸³⁶

Comme le remarque aussi Timothy Radcliff, supérieur des Dominicains, « il existe souvent une certaine méfiance envers l'Eglise et toute religion institutionnelle, à l'exception peut-être des monastères. L'idée persiste que dans les monastères, l'on peut entrevoir le mystère de Dieu et découvrir quelques traces du transcendant. »⁸³⁷ Alors que le dogme instaure une « barrière et un niveau », une barrière par rapport à ceux qui suivent ou non et un niveau à atteindre et conserver, le moine vit simplement les valeurs chrétiennes, il écoute, conseille, soutient sans diriger. Comme le dit N. Huyghebaert à propos de la vision des moines par la bourgeoisie au XIX^{ème} siècle, « le

⁸³⁴ P. Bourdieu cité par Y. Lambert, *Les religions comme systèmes de maximisation*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, p.134

⁸³⁵ A. M. Greeley, *L'uomo non-seculare, La persistenza della religione*, gtd, Brescia, Queriniana, 1972, trad. Giuseppe Sardelli, p.286

⁸³⁶ Jean-Paul Willaime, *Profession: pasteur*, Labo et Fides, Genève, 1986, p.383

⁸³⁷ Timothy Radcliff, *Le trône de Dieu*, Conférence au congrès des abbés, p.148, *Vie Consacrée*, 2001, 73^e année

moine est un prêtre qu'on peut toujours trouver chez lui, qu'on ne trouve jamais chez soi »⁸³⁸. En effet, le moine est celui qui sera toujours disponible, et que l'on sait où trouver du fait de sa stabilité mais qui n'ira pas convertir. Ainsi, à l'heure de la crise de l'institution religieuse, les monastères regagnent en plausibilité par leur non appartenance (apparente au moins) à l'institution ecclésiale. Le moine fait alors figure de proposition alternative dissidente par rapport à l'Eglise et il répond en cela au besoin de libération de la croyance dans la modernité religieuse.

Alors que cette dernière est en pleine crise de plausibilité, comme l'actualité de l'année 2009 en France a pu le montrer⁸³⁹, les monastères semblent faire preuve d'une adaptation dans la stabilité. En effet, selon P. Berger, « la situation pluraliste offre deux options idéales et typiques possibles aux institutions religieuses. Ou bien elles peuvent s'adapter elles-mêmes à la situation, jouer le jeu du pluralisme, de la libre entreprise religieuse et régler le mieux possible le problème de leur crédibilité en modifiant leur produit pour l'adapter à la demande des consommateurs. Ou bien elles peuvent refuser de s'adapter elles-mêmes, se retrancher derrière des structures socio-religieuses qu'elles essaieront de maintenir ou qu'elles construiront ainsi à professer autant que possible les anciennes objectivités comme si rien ne s'était passé. »⁸⁴⁰ Les monastères vont jouer sur les deux tableaux : le pluralisme dans le choix de propositions diversifiées et non nécessairement religieuses qu'ils proposent et la stabilité dans la fidélité à la tradition notamment dans le champ de la liturgie, le champ religieux au sens strict.

Une grande part des propositions des moines envers la société passent désormais par des canaux non religieux. Ainsi, par rapport à l'Eglise qui se voit corsetée dans le champ de l'expression purement religieux, les moines ont un « répertoire d'action » (Ch. Tilly) plus vaste car intégrant des propositions autant religieuses que non religieuses. En ce sens, alors que le monachisme, comme virtuosité doit théoriquement être moins plausible que l'Eglise, c'est l'inverse qui s'observe à présent.

b. Quel charisme pour les moines ?

Au centre des recompositions actuelles de la figure du moine, la question du charisme est pleinement en jeu. Selon D. Hervieu-Léger, pour la stratégie dite de rupture prophétique mise en place par les prêtres, « les individus doivent, pour la mettre en œuvre, être en mesure de témoigner sur le plan personnel, et sur le plan social, d'un charisme personnel régénérant leur charisme de

⁸³⁸ N. Huyghebaert, *Les Moines face au monde du XIX^{ème} siècle*, Revue Bénédictine, 1973, tome 83

⁸³⁹ Je fais référence à la déferlante de critiques en réaction à la réintégration dans l'Eglise de prêtres négationnistes (affaire Williamson), les propos du pape au Cameroun sur le préservatif, etc.

⁸⁴⁰ P. Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1971, p.240

fonction; ils doivent pouvoir confirmer, dans le temps, ce don personnel prophétique »⁸⁴¹. Dans le cas des moines, qu'en est-il de leur charisme de fonction ?

Bien que leur charisme se déplace de plus en plus du strictement religieux à l'humanitaire, il semble conserver une aura qui se ressent dans l'économie. Dans le cas du charisme de fonction, « la croyance en la légitimité ne concerne plus alors la personne, mais les qualités acquises et la vertu de l'acte rituel »⁸⁴². Le moine demeure cette figure religieuse atypique qui possède des dons particuliers.

Toutefois, pour accroître leur plausibilité religieuse défaillante, les moines se placent en figure charismatique dans d'autres champs : ils seront prophètes des énergies vertes, d'une économie plus humaine, d'une consommation alternative. Mais ce charisme se fonde-t-il sur leur fonction ou sur leur personne ? Dans le cas du moine, le charisme personnel compte peu, à quelques exceptions près, car l'individualité du moine est intégrée voire fondue dans une communauté. Les prophéties monastiques, quel que soit leur domaine, ne proviennent en général pas d'un moine en particulier mais d'une communauté. On peut donc parler dans ce cas de charisme communautaire. Telle communauté sera effectivement prophétesse dans un domaine particulier, par exemple, Sept-Fons pour la consommation alternative avec ses compléments alimentaires, la Pierre-qui-Vire pour l'écologie, etc. Toutefois, ce charisme paraît fondé sur la fonction monastique. La crédibilité des moines que ce soit pour la tradition, la qualité, etc. provient bien de leur identité-même de moines, virtuoses, consacrés absolus, donc de leur fonction.

Faudrait-il alors remettre en question l'idée d'une crise du charisme religieux ? Si le charisme des moines est bien fondé sur leur identité monastique, il faut toutefois redéfinir ce que représente cette dernière pour la société. Là se noue la problématique : le charisme de fonction du moine n'est sans doute pas uniquement religieux, ce qui lui permet de le conserver dans une société où le charisme religieux est mis à mal par la sécularisation. Par conséquent, la question qui se pose désormais est celle de savoir quelle est la fonction, voire les fonctions du moine dans la société sécularisée. Car si le bien symbolique essentiel que proposaient les moines à la société, à savoir le salut eschatologique, a subi une « dévaluation », selon les termes de D. Hervieu-Léger, ils proposent aujourd'hui d'autres biens symboliques à la société.

c. Quelle fonction dans la société sécularisée ?

Le charisme de fonction du moine se recompose donc à partir d'éléments non purement religieux, qui expliquent leur moindre perte de crédit par rapport à l'Eglise.

⁸⁴¹ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Le Cerf, 1986, p.95

⁸⁴² M. Weber, ES, tome 1, p.329

Les moines sont donc des virtuoses religieux, destinés à vivre la religion de manière absolue, en allant plus loin que les autres dans la perfection et dans l'ascèse. L'absoluité de cet engagement laisse *a priori* peu de place pour d'autres fonctions que religieuses. Mais dans la société sécularisée, l'ascèse des moines vers la perfection peut être vue en dehors de référents religieux. Ils peuvent ainsi apparaître comme des virtuoses plus largement humains, capables d'aller au-delà du lot commun des hommes. Et ce type de virtuosité serait crédible dans la société actuelle, comme en témoigne l'intérêt pour le dépassement de soi, notamment dans le sport, ou le don total et choisi de soi dans l'humanitaire. Les moines conjugueraient ces deux éléments, mais toujours dans le choix volontaire, ce qu'il est important de souligner car « la vocation n'a plus bonne presse parce qu'elle évoque une sorte d'adhésion aveugle, une forme d'engagement heurtant de plein fouet les valeurs de réflexivité, de professionnalisme et de maîtrise de soi qui s'imposent aujourd'hui »⁸⁴³. Etonnamment, s'il est admis que l'entrée en religion des moines est un choix volontaire, fruit de la réflexion individuelle de la personne, il n'en est pas de même pour les moniales pour lesquelles la société considère toujours en arrière fond une dimension de dépit⁸⁴⁴. Cependant, on observe une redéfinition de la vocation, en effet, « on assiste à un glissement d'une vocation définie par « le haut », vécue comme adhésion à des valeurs transcendantes et sacrées, à une autre, définie par « le bas », reposant sur le principe de l'authenticité du rapport à soi »⁸⁴⁵. L'authenticité du rapport à soi sera effectivement au centre de la vocation religieuse dans la modernité, plus que la seule notion d'appel divin. Plus qu'une élection, il s'agit à présent d'un choix face à une proposition divine. Deux niveaux se font alors jour dans la vocation moderne : le premier niveau divin, d'élection, d'appel, et le second, de choix individuel, rationnellement réfléchi, posé par l'individu lui-même. A ce deuxième niveau intervient la notion d'authenticité, dans la réponse que l'individu apporte à la proposition qu'il a reçue de Dieu. « Il fine della vita religiosa cristiana non si identifica con la vita religiosa stessa, ma è individuale nella cerca e nella proposta di una forma « autentica » della vita umana. »⁸⁴⁶ La vocation se décline alors sur deux modes, un mode traditionnel, proprement divin, de rapport au sacré, et un mode plus moderne de rapport de l'individu à lui-même. Dans ce dernier cas, la vocation est une réponse aux désirs les plus profonds de l'individu : « Vocation, then, answers the three core self-motives of esteem, worth, and authenticity, especially the latter,

⁸⁴³ François Dubet, *Le Déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil, 2002, p.31

⁸⁴⁴ I. Turina, étudiant les vierges consacrées a remarqué qu'elles étaient souvent bien mises, maquillées pour montrer le choix volontaire de leur engagement, de leur renonciation voulue aux hommes qui ne découle pas du fait que les hommes n'ont pas voulu d'elles. Ce qui montre bien que l'idée demeure dans la société de la vocation religieuse des femmes par dépit.

⁸⁴⁵ Céline Béraud, *Le Métier de prêtre*, Paris, Editions de l'atelier, 2006, p.34

⁸⁴⁶ Cl. Stercal, *Vita religiosa e società*, in L. Vaccaro et C. Stroppa, *Ora et labora, Le Comunità Religiose nella società contemporanea*, Nomos Edizioni, 2003

the linchpin of self-as-authentic »⁸⁴⁷. D'où l'évolution de la vision du virtuose comme « illuminé », homme de Dieu incompréhensible, qui abdique sa raison au profit de celle de Dieu, vers le virtuose comme homme de raison, parfaitement équilibré en lui-même.

Le moine a donc un rôle primordial de témoignage d'un autre possible, même d'un autre meilleur. La preuve en est notamment leur espérance de vie plus longue et l'absence de conflit dans leurs communautés. En cela, le monastère acquiert une fonction de miroir mélioratif pour la société, car ce que vivent les moines apparaît comme mieux, humainement parlant que ce qui se vit dans la société. « Infatti, il religioso con l'esempio stesso della sua « vita buona » mostra agli altri come dovrebbero vivere, se vogliono rispettare lo schema interpretativo ultimo. »⁸⁴⁸ Ils montrent que l'homme est capable de dépasser ses instincts, de vivre pour une seule raison transcendante, dans un lieu clos et en communauté, faisant abstraction de toutes les conditions matérielles qui emprisonnent l'individu dans la société. Pour D. Hervieu-Léger, « le renoncement au monde est perçu comme une voie d'accès (d'ailleurs impraticable pour eux-mêmes, sauf sous la forme d'une retraite) à l'épanouissement personnel »⁸⁴⁹. Ce témoignage d'un *autre* possible, meilleur de surcroît, est une fonction propre à l'utopie.

Le monastère apparaît alors comme un sas qui permet de sortir de la société lorsqu'elle devient étouffante. De même qu'aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, mais sur un mode différent, le monastère aujourd'hui peut constituer une solution aux échecs sociaux justement parce qu'il n'est pas du monde. Dans la société moderne, il s'agit moins de cacher que de respirer, sortir momentanément de la société et de tout ce qu'elle a d'oppressant par son rythme effréné, son changement incessant, son insécurité. Le terme de retraite, dans le sens de se retirer, est alors particulièrement approprié, se retirer momentanément du monde pour mieux y revenir.

La société moderne, caractérisée par le changement constant, est en demande de repères stables. C'est pourquoi elle attend des moines qu'ils soient ces piliers de résistance à la modernité pour montrer qu'il est possible de vivre en dehors du confort moderne. Elle attend même plus d'eux dans ce domaine qu'ils ne le sont réellement. Ce que donnent les monastères - au regard des individus laïcs - c'est une vision quasi négative de la modernité, pendant nécessaire à la surévaluation de la modernité comme salut incontournable de la société. Non pas que les individus voudraient eux-mêmes s'éclairer constamment à la bougie mais il est nécessaire pour le bien-être de la société - qui vit dans un constant équilibre de forces opposées - de savoir que certains résistent aux changements plus ou moins positifs de la société. Les moines *ne doivent pas* être modernes. Au XIX^{ème} siècle, en miroir de ce qu'elle est, « la bourgeoisie réclamera des moines

⁸⁴⁷ Andrew J. Weigert et Anthony J. Blasi, *Vocation*, p.16, in G. Giordan, *Vocation and Social Context, Religion and the social order* 14, Leiden, Boston, 2007

⁸⁴⁸ A.M. Greeley, *L'uomo non-seculare, La persistenza della religione*, gtd, Brescia, Queriniana, 1972, p.285

⁸⁴⁹ D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Le Cerf, 1986, p.11

austères. Elle exigera même une austérité un peu voyante, et le moine sera souvent interrogé sur son mode de vie. »⁸⁵⁰. En revanche, la société actuelle attend des moines qu'ils soient en réaction à la société de consommation et qu'ils vivent dans un bien-être réfléchi. Ainsi, les moines représentent pour la société sécularisée une fonction rassurante conservatrice; les monastères s'érigent en conservateurs de valeurs humaines véridiques pour la société en quête de sens.

Par rapport à l'Eglise, il est important de souligner que la fonction qu'occupent les moines dans la société n'est pas purement religieuse. La sociologie des religions fait état de sécularisation, de baisse de la pratique notamment dans les grandes religions traditionnelles, mais parallèlement, on observe un intérêt accru pour les monastères. Ces derniers, à la croisée des demandes de la société et de ce qu'ils peuvent offrir, construisent une nouvelle utopie écologique, humaine et économique. L'utopie humaine peut se définir comme un système qui cherche à améliorer les positions de l'homme par rapport à son cadre de vie naturelle, son groupe d'appartenance, ses activités fondamentales (économie) et sa propre personne prise dans son intégralité (corps et âme). On assiste donc à une traduction en termes humains d'une utopie auparavant religieuse. Il ne s'agit pas réellement d'un recul du religieux, car les valeurs demeurent, mais les termes employés n'appartiennent plus aux vocables proprement religieux.

En regard de ces recompositions, se repose la question de la division du travail religieux. « En tant qu'elle est l'aboutissement de la monopolisation de la gestion des biens de salut par un *corps de spécialistes religieux*, socialement reconnus comme les détenteurs exclusifs de la compétence spécifique qui est nécessaire à la production ou à la reproduction d'un *corpus délibérément organisé* de savoirs secrets (donc rares), la constitution d'un champ religieux est corrélative de la dépossession objective de ceux qui en sont exclus et qui se trouve constitués par là même en tant que *laïcs* [...] dépossédés du *capital religieux* [...] et reconnaissant la légitimité de cette dépossession du seul fait qu'ils la méconnaissent comme telle. »⁸⁵¹

A l'heure du détournement de la préoccupation du salut eschatologique, cette organisation de la gestion des biens de salut vole en éclats. Que dire alors de la division du travail religieux ? Doit-on simplement considérer que cette division n'a plus lieu d'être car il n'existe plus de travail religieux ? La baisse de la pratique et la hausse de l'intérêt accordé aux monastères pourraient au contraire témoigner d'un accroissement du travail religieux, que les individus confieraient exclusivement aux moines, en s'en désintéressant complètement eux-mêmes. En effet, la traduction qui fait passer d'un langage où le référent était Dieu à un langage où le référent est l'individu, repose en amont sur la relation à Dieu des créateurs de ce langage religieux. Ce qui signifie que des

⁸⁵⁰ N. Huyghebaert, *Les Moines face au monde du XIX^{ème} siècle*, Revue Bénédictine, 1973, tome 83

⁸⁵¹ P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, Revue Française de Sociologie, XII, 1971, p.305

créateurs professionnels de valeurs se réfèrent à Dieu pour les laïcs qui, eux, auront accès à des valeurs humainement centrées. Paradoxalement, la sécularisation pourrait apparaître comme une plus grande division du travail religieux, qui se circonscrit de plus en plus à des professionnels, virtuoses de surcroît. Toutefois, parallèlement, le salut profane du bien-être ne peut s'intégrer dans une véritable division du travail, car il revient à l'individu lui-même de le faire, et il ne peut être confié à personne d'autre. En ce sens, la division du travail de salut s'estompe.

Ces deux processus semblent contradictoires. La pratique religieuse actuelle dénote une appropriation individuelle des contenus religieux, toutefois, ces contenus ne consistent pas en connaissances, comme l'identifie D. Hervieu-Léger avec l'exculturation du catholicisme ; ce dernier ne constitue plus la base de la culture de la société. En effet, à la question « Savez-vous quelle fête correspond à la descente de l'Esprit Saint sur les Apôtres ? », seulement 33% des catholiques répondent la Pentecôte⁸⁵². Plus que jamais, les virtuoses sont détenteurs du *savoir* religieux, et en ce sens, la division du travail s'accroît. Pour mieux comprendre la recomposition de l'organisation du travail religieux, sans doute faut-il dépasser encore une fois la stricte définition du religieux et prendre en considération les autres propositions des moines. Si les moines voient leur capital religieux s'accroître par un système de vases communiquant qui transfère la perte vécue par la société vers les virtuoses, d'un autre point de vue, leur rôle dans la construction du salut profane est moindre que celui dans le salut eschatologique puisqu'en dernière instance, seul l'individu peut faire son propre salut de *l'hic et nunc*. Les moines ont néanmoins un rôle dans ce salut, d'aide, de conseil, sans pour autant le prendre en charge totalement, ni en en ayant l'exclusivité.

Grâce à leur charisme pluriel – religieux et humain -, les moines conservent donc une aura dans la société sécularisée alors que l'Eglise institutionnelle ne bénéficie pas de cette redéfinition. Toujours détenteurs d'un capital religieux élevé, ils conservent un rôle de gestionnaires de biens de salut, bien qu'ils n'en possèdent plus le monopole, et que ce salut se transfère progressivement dans la sphère du bien-être. Tout en restant attachés à leur identité traditionnelle, les moines suivent donc les déplacements du religieux dans la modernité, s'adaptant aux glissements de la demande.

⁸⁵² *Le Monde des Religions*, janvier-février 2007

Conclusion

Au terme de cette étude sur la dimension économique de l'institution monastique, l'intégration de l'économie dans la vie monastique demeure un point de tension jamais complètement résoluble, malgré les différentes stratégies déployées par les moines et que les changements liés à l'économie requièrent de réactualiser constamment. Qu'ils nient l'économie, qu'ils l'externalisent ou lui donnent une signification religieuse, elle demeure l'aporie principale de la vie monastique depuis quinze siècles. Non seulement, elle pose des difficultés théoriques présentes à toutes les époques, mais encore, ses exigences pratiques, dépendant de chaque époque et de chaque société dans laquelle elle se déploie, refusent aux moines une solution définitive, un mode d'emploi parfait pour pacifier l'antagonisme entre économie et vie religieuse consacrée.

La comparaison historique a montré que cette problématique du travail monastique - et celle sous-jacente, de l'économie et des relations avec l'extérieur - n'est pas récente, mais agite le monachisme sans répit depuis ses origines. Croire que les difficultés d'intégration de l'économie auxquelles les moines sont en proie sont une innovation due à la sécularisation et à la modernité économique serait par conséquent inexact. Le panorama historique a pu révéler que la situation actuelle de l'économie monastique présente des points de similitude avec d'autres époques, notamment le Moyen Âge, où la performance économique faisait partie de l'actualité claustrale. Toutefois les raisons en étaient radicalement différentes. Les causes de la réussite des monastères médiévaux étaient souvent internes, attenantes à leur fonctionnement-même, tandis que la plupart des monastères qui développent actuellement une économie compétitive le font parce que des forces extérieures le requièrent.

Pour ne pas risquer de déséquilibrer l'utopie tout entière, les moines mettent donc en place diverses stratégies de recomposition. La première consiste à nier l'économie, soit en la transcendant par un système de troc ou de dons réciproques, soit en l'externalisant, c'est-à-dire, en la séparant de la vie religieuse. Toutefois, cette division par mitose de la vie monastique entre dimension temporelle et dimension religieuse équivaut à une sécularisation par séparation des sphères. Une autre manœuvre consiste en une stratégie de purification de l'économie grâce au don, légitimation seconde puisqu'elle n'intervient pas simultanément à l'acte économique, mais *ex-post*, reversant une partie des bénéfices pour des œuvres de solidarité. Le degré suivant sera celui de l'attribution d'un sens religieux à l'activité économique en elle-même, pour faciliter son insertion à l'utopie. Cette justification par le sens sera évidente dans le cas de productions religieuses comme les hosties, mais ce type d'activité ne pourrait suffire à la subsistance d'une grande communauté. Les moines tentent donc de donner une signification religieuse à des activités qui ne le sont pas explicitement ; l'art offre pour cela une table de convergence parfaite. Enfin, l'ultime degré de

légitimation sera l'assimilation de l'économie comme instrument de diffusion de l'utopie religieuse, légitimation la plus haute que les moines puissent lui donner car dans ce cas, elle n'est plus seulement intégrée à l'utopie mais elle sert son développement. Séparation, intégration par le sens et légitimation par l'utilité religieuse sont donc les trois stratégies visant à vivre au mieux la dimension économique sans remettre en cause le système cohérent de l'utopie.

Bien que d'un point de vue extérieur, la situation de l'économie monastique actuelle puisse sembler comparable à celle d'époques antérieures, on observe des changements radicaux qui affectent les communautés religieuses dans la modernité, notamment par les obligations nouvelles qui lient les moines à la société, comme les cotisations sociales. L'économie des monastères a subi des mutations essentielles vers une économie résolument commerciale où les produits vendus ne sont pas seulement des surplus de la consommation des moines ou des objets qu'ils fabriquent pour le commerce, mais des articles sans lien aucun avec le monastère, si ce n'est celui de l'économie de profit. Ces types de stratégies ne sont pas inédits dans le monachisme, toutefois, ils se construisent - dans le sens qui leur est donné - par rapport à la modernité qui les entoure. En effet, la dimension alternative donnée au travail monastique par l'artisanat ou l'écologie ne prend toute sa signification que par rapport aux réalités de la modernité. L'artisanat ne peut être un travail alternatif que dans une société où il n'est plus la norme. Au sens utopique offert par la société moderne se surajoute la dimension du créneau économique qui permet la viabilité de ce type de justification. De même, ce sens dépend de la société qui entoure le monastère, ainsi en est-il de la différence que revêt l'écologie monastique en Allemagne par rapport à la France.

Le monachisme est donc travaillé par des évolutions qui concernent le sens donné au travail. Bien que justifié toujours religieusement par cohérence avec l'utopie, le travail est en fait devenu un besoin des moines, reflet de la place qu'il occupe dans la société - place à laquelle ils ont par ailleurs contribué. La valeur associée au travail dans la société déteint sur les monastères où il est désormais normal de travailler. Selon l'enquête sur les valeurs des Français en 2008⁸⁵³, 59% sont d'accord avec l'assertion « les gens qui ne travaillent pas deviennent paresseux »⁸⁵⁴, 73% affirment que « travailler est un devoir vis-à-vis de la société »⁸⁵⁵, et 78% admettent que « pour développer ses capacités, il faut avoir un travail ». L'image associée au travail dans la société le révèle comme indispensable autant pour la place de l'individu dans la société que pour son épanouissement personnel. Il est de plus admis que le revenu doit provenir du travail. Ainsi, 47% sont d'accord avec l'idée que « c'est humiliant de recevoir de l'argent sans avoir à travailler pour ça » et en

⁸⁵³ Voir J-F Tchernia, *Le Travail, un devoir social*, in P. Bréchon, J-F. Tchernia, *La France à travers ses valeurs*, Armand Colin, Paris, 2009

⁸⁵⁴ Soit quatre points de plus par rapport à l'enquête de 1999.

⁸⁵⁵ Soit 17 points de plus par rapport à l'enquête précédente !

1999⁸⁵⁶, 54% pensaient que la responsabilité des besoins est une responsabilité individuelle. Ainsi, J. Leclerq note que « de nos jours, le mendiant est devenu un taré, et travailler pour vivre, une exigence de dignité. Cette conception nouvelle agit progressivement sur le subconscient de toute la société, en partie sous l'empire des circonstances qui rendent de plus en plus difficile de s'abandonner à la générosité publique. Les monastères, même contemplatifs, cherchent les uns après les autres à subvenir à leurs besoins. »⁸⁵⁷

Certes, il est fort peu probable que des moines aient été interrogés au titre de cette enquête, néanmoins, si elle est réellement représentative, les moines issus de cette société auront aussi été influencés par ces visions du travail. Cela signifie tout d'abord que les moines vont eux-mêmes considérer qu'ils ne peuvent recevoir de l'argent de la société sans travailler. Et c'est effectivement ce qui s'observe avec les moines de la Pierre-qui-Vire qui ne considèrent pas les dons et honoraires de messe comme des sommes qu'ils peuvent conserver pour eux. Deuxièmement, cela signifie que la société n'acceptera pas de donner de l'argent aux moines si ce n'est pas pour un travail explicite, et qu'elle n'acceptera pas qu'ils vivent de dons sans avoir à travailler.

Le travail monastique semble donc répondre à des besoins qui ne sont pas seulement religieux mais bien réels pour les moines comme pour le reste de la société. Car je ne redirai pas assez que, bien que sortis de la société et figures utopiques, les moines portent en eux les évolutions de leur temps. Tous ces besoins sont justifiés par celui d'épanouissement personnel, car même le moine doit pouvoir s'épanouir. Plus encore, c'est en tant que moine, que naît ce besoin d'épanouissement personnel par le travail, que les autres activités monastiques, prière et *lectio divina*, ne pourront pas apporter de la même manière. « Tout se passe comme si le travail avait pris une place telle dans nos sociétés que nous avons décidé qu'il faut mieux tenter de le rendre épanouissant – en dépit de la gageure que cela représente – plutôt que de charger un ou d'autres systèmes de cette fonction. L'argument le plus répandu aujourd'hui est que le travail doit rester central parce qu'il permet la satisfaction de tous les besoins, et pas seulement des besoins matériels : le travail est le moyen de réaliser tous nos désirs. »⁸⁵⁸ Par conséquent, ce n'est plus le travail, mais l'épanouissement personnel qu'il faut justifier religieusement. S'il peut être légitimé dans l'utopie monastique, alors le travail, comme instrument d'épanouissement personnel, peut être lui-aussi justifié. Mais la question de la légitimation religieuse de cette approche se pose.

Pour le moine de la modernité, l'épanouissement personnel est au cœur de sa vocation. La vocation religieuse apparaît comme un choix radical pour la réalisation authentique de soi. La dimension d'absolu est cette valeur ajoutée d'authenticité. Le moine est celui qui fera le choix

⁸⁵⁶ Je ne possède pas la réponse à cette question pour l'enquête de 2008.

⁸⁵⁷ Jacques Leclerq, *La Vocation religieuse*, Casterman, Paris, 1953, p.157

⁸⁵⁸ Dominique Méda, *Le Travail... Une Valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, « Alto », 1995, p.299

radical de Dieu pour être en cohérence avec lui-même. Dans la modernité religieuse, c'est l'homme qui choisit Dieu plus que Dieu qui choisit l'homme : la religion peut alors devenir le lieu de l'épanouissement personnel. On est passé du martyr à l'ascète lorsque la religion a cessé d'avoir ce statut de minorité persécutée. Il semble que l'on soit parvenu à l'image du virtuose dans l'épanouissement personnel. La question du troisième terme de cette évolution méritera d'être travaillée car on observe aussi parallèlement certains retours à la figure du martyr, ou plutôt de la construction *ex post* de figures de martyrs dans la société sécularisée. Toutefois, l'épanouissement fait bien partie de la caractérisation du virtuose religieux dans la modernité. La religion ne peut devenir le lieu de l'épanouissement personnel qu'à partir du moment où elle n'est plus une obligation sociale, mais un choix délibéré de l'individu que la mise en minorité de cette religion fera ressortir.

Cette réalisation de soi n'est plus un salut extramondain, mais un bonheur de *l'hic et nunc*, qui rejoint ce qu'Yves Lambert appelle le mondanisme, « c'est-à-dire la réorientation de la religion au service de l'épanouissement terrestre ». En plus d'être au cœur de leur vocation, l'épanouissement fera l'objet d'un témoignage des moines et de diverses propositions concrètes qu'ils feront à la société par le biais notamment des séjours en abbaye ou des produits thérapeutiques et alimentaires. Pour les moines, le travail sera l'un des lieux privilégiés de cet épanouissement car il se constitue en espace d'expression libre de soi. Cette mondanisation de la vie monastique passe par la réorientation, par le bas, comme dirait C. Béraud, des points de référence. Ce processus de mondanisation de l'ascèse extramondaine opère une translation du référentiel « Dieu » vers le référentiel « individu », du ciel à la terre (de l'ailleurs à l'ici), de l'après au maintenant, de l'ascèse de la souffrance à l'ascèse du bien-être. Ce processus a été amorcé par la Réforme protestante dans la construction de l'ascèse intramondaine, mais on observe qu'il s'étend désormais à l'ascèse extramondaine qui en était restée relativement épargnée jusqu'il y a peu. « Ce qui, dans l'Antiquité et encore plus à l'époque médiévale, était le 'lieu de Dieu', devient à l'époque moderne 'le lieu de l'homme' »⁸⁵⁹. La religiosité monastique se recompose donc par le bas, de l'individu vers la transcendance. C'est pourquoi les virtuoses, en plus d'être des virtuoses religieux seront aussi des virtuoses humains.

Mondanisation, désenchantement, sécularisation

Le monachisme se trouve donc en processus de mondanisation, mais s'agit-il pour autant d'une sécularisation ou d'un désenchantement ? Le moment est venu de clarifier ce triptyque notionnel

⁸⁵⁹ Alain Renaut, *L'Ere de l'individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Bibliothèque des Idées, nrf, Gallimard, 1989, p.29

de désenchantement / réenchantement, extramondanisation / mondanisation, sécularisation / recomposition. Qu'en est-il exactement du positionnement des monastères dans ces trois couples de concepts et quel y est le rôle de l'économie ? Pour mieux comprendre ces différents paradigmes, il faut effectuer la distinction entre la situation de la religion dans la société de celle du monastère, de même qu'il faut distinguer les forces externes, par exemple les conséquences sur les monastères de la sécularisation de la société, qui s'imposent aux monastères, de changements internes certes influés par l'évolution de la société mais qui n'en sont pas des conséquences directes, et ne s'imposent pas aux monastères.

Les monastères sont donc engagés dans un processus de mondanisation qui ne renie pas l'importance de l'identité extramondaine des moines dans la société, notamment en France. Parallèlement aux forces de mondanisation, l'extramondanité monastique gagne aussi en acuité par la distance qui se creuse entre l'institution religieuse et la société sécularisée qui la reconstruit commercialement. Les activités des monastères liées à l'écologie, l'encouragement à la consommation de qualité par la gourmandise, le soin du corps par la cosmétique et l'hygiène recréent une alliance entre le monde et le monastère que notamment le jansénisme avait voulu effacer. Il n'y a plus de refus du monde mais alliance réfléchie.

Parler de sécularisation du monachisme ne serait pas totalement exact même s'il existe effectivement des forces internes et externes de sécularisation. La différenciation des sphères et le recul du religieux ne sont pas le fait de toutes les communautés, même si elles l'entrevoient comme un risque potentiel au sujet duquel il faudra être vigilant. Les forces sécularisantes sont souvent dues à l'économie, par son introduction dans l'espace religieux, et les relations avec l'extérieur. La traduction de l'utopie en termes non-religieux équivaut à une sécularisation qui, par le vocabulaire et l'image diffusée, réinsère le monachisme dans le siècle non-religieux. En outre, la séparation des sphères dans la société entraîne des conséquences décisives pour l'organisation de la vie monastique.

S'achemine-t-on vers un désenchantement du monachisme malgré les tentatives de réenchantement que les moines opèrent par l'économie ? Selon F-A Isambert, « le « désenchantement », la « démagification » (*Entzauberung*) se développe sur le triple plan de l'action sur la nature (technique vs magie), de la pratique économique (accumulation capitaliste vs économie de subsistance) et sur le plan religieux (ascétisme intramondain vs observance rituelle) ». En ce qui concerne l'action sur la nature, la technique contre la magie, la religion chrétienne s'est certes constituée en force démagifiante par la lutte contre l'animisme et l'introduction de la technique par les moines. Toutefois, dans le contexte actuel de démagification de la société, les moines attentifs à l'écosystème comme création divine font figures de réenchanteurs. En cela, un

certain enchantement demeure, voulu, explicite, même si la rationalité économique le ronge en partie. Le deuxième point est celui de la pratique économique, l'accumulation venant s'opposer à l'économie de subsistance. Si les monastères aujourd'hui n'ont pas totalement une économie d'accumulation dans le sens où le profit n'est pas leur objectif et que le don occupe une place importante dans l'affectation des revenus, il ne s'agit plus d'une économie de subsistance. La rupture se situe à partir du moment où les monastères ne vendent plus seulement le surplus de leur production mais le tout. Sur le plan religieux, le désenchantement apporte l'ascétisme intramondain contre l'observance rituelle. S'agissant des moines, l'observance rituelle reste très présente, cependant, celle-ci s'affaiblit effectivement dans la sphère économique qui devrait tout autant être soumise aux rites religieux puisqu'on observe une certaine déritualisation religieuse dans la sphère du travail qui laisse introduit des rites séculiers.

Néanmoins, malgré tous ces éléments de démagification et de désenchantement, la figure du moine s'apparente sous certains aspects à celle du magicien au vu des demandes des laïcs, devenus clients. Cette magie s'opère par l'intermédiaire des produits fabriqués par les moines, qui, par leur origine, portent des influences particulières. Dans un contexte de sécularisation, les laïcs clients des monastères considèrent autant, voire plus, les moines dans leur rôle « magique » que leur rôle religieux. Ce rôle magique intervient surtout dans l'économie qui acquiert par-là une « remagification » même si elle n'est pas vraiment voulue comme telle par les moines. Ceux-ci souhaitent véritablement réenchanter l'économie du monde, mais dans le sens de l'introduction de l'éthique de fraternité et non de la magie. Il s'agit bien ici de désenchantement, c'est-à-dire de perte d'élément magique, irrationnel dans la construction du monde. Parallèlement, le monachisme a toujours été une force de rationalisation dans le monde.

Les deux forces contraires que sont le désenchantement et le réenchantement agitent donc les monastères. Cependant, il faut être plus précis. Les forces de désenchantement sont le fruit de la sécularisation de la société qui impose ses exigences aux monastères, notamment dans l'assimilation au statut social commun. Ce désenchantement s'oriente donc de la société vers le monastère. Conjointement, la société non-utopique offre à l'utopie les instruments-mêmes qui lui permettent d'accroître sa force utopique. Parallèlement au désenchantement imposé par l'économie, les moines profitent de ce vecteur pour tenter de réenchanter le monde, la sphère économique notamment. Le réenchantement est alors orienté du monastère vers la société.

L'économie devient la plaque tournante de ces forces contraires que sont le désenchantement, la sécularisation ou la mondanisation. C'est surtout par elle que la société sécularisée impose ses exigences aux monastères qui doivent s'adapter. Mais c'est aussi par son truchement que les moines vont pouvoir retourner ces forces dans la direction d'une réutopisation, qui n'annule

cependant pas la première tendance. Si le désenchantement vient de la société vers le monastère, le réenchantement est dirigé du monastère vers la société, les moines ne pratiquent pas ce réenchantement en vase clos pour leur utopie.

La sécularisation, par la séparation des sphères dans la société, qui a entraîné le nivellement des individus par le refus de la reconnaissance du statut de consacré, a notamment engendré la nécessité pour les moines d'une véritable économie. Cette économie productrice de richesses est porteuse de forces de désenchantement pour la réalité monastique. Cependant, la justification nécessaire aux moines pour le maintien de la cohérence de l'utopie va générer un dynamisme de réenchantement de la part des moines pour la société. De même, cette économie qui peut apparaître comme un vecteur de mondanisation, permet aussi, par le commerce et l'économie charismatique, l'accroissement de la valeur du statut d'extramondain. De ce fait, la sécularisation de la société constitue pour les monastères une force désutopisante par les instruments-mêmes qui permettront la réutopisation.

Mais il ne faut pas croire que ce réenchantement et ce regain de la valeur de l'extramondanité équivalent à une dé-sécularisation du monachisme. Au-delà d'une sécularisation proprement dite ou d'une dé-sécularisation, le monachisme est en dynamique de recomposition. Car en effet, comme le dit D. Hervieu-Léger, « la sécularisation, ce n'est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité : c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il faut susciter pour exister comme telle »⁸⁶⁰. Ainsi assiste-t-on à la recomposition d'un réenchantement mondain, qui part de l'individu pour s'élancer vers la transcendance. C'est un réenchantement qui a intégré la rationalisation du monde. La nouvelle alliance de l'homme avec la nature se construit sur un mode rationnel de protection de l'environnement par souci du futur, de mise à profit respectueuse des ressources offertes par la nature. Réenchantement rationnel donc, car ce système écologique s'appuie d'une part pour les moines, sur la vision de la nature comme création de Dieu et d'autre part pour la société, sur le miroitement d'un monde meilleur à venir, où l'homme sera réconcilié avec la nature dans une harmonie bienheureuse. Ces recompositions se construisent dans les interactions avec la société, car c'est bien la modernité qui fournit aux monastères les outils de son réenchantement. Mais si ces instruments proviennent de la société, ils seront par conséquent sécularisés, c'est-à-dire dénués de référents religieux. Le réenchantement monastique pourra donc être lu hors du prisme religieux, ce qui fait sa plausibilité dans la société moderne. Réenchantement sécularisé ? Réenchantement recomposé me semble plus pertinent, car construit à partir d'éléments de l'utopie monastique traditionnelle et d'éléments de la société moderne. Il n'est pas donc pas

⁸⁶⁰ D. Hervieu-Léger cité par O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992, p.361

nécessairement de l'ordre du religieux traditionnel, mais plutôt, comme dirait D. Hervieu-Léger, de l'ordre du croire, dans un sens plus large. Toutefois, le but implicite des moines est bien d'effectuer un réenchâtement religieux de la société, qui pourra se faire par des biais non religieux. L'étude de la religion aujourd'hui doit donc prendre en compte des éléments *a priori* non religieux, car ils deviennent des canaux de communication entre le monde religieux et la société quand les ondes traditionnelles ne sont plus perçues. L'échec de l'Eglise dans sa communication envers le monde prend alors tout son sens puisque celle-ci n'a que des moyens religieux pour lui parler.

L'Eglise semble avoir manqué ce tournant de l'épanouissement et de la recherche de religion du bien-être car un certain nombre de conflits qui l'agitent, portent sur cette question. En fond de la question sur le mariage des prêtres, de l'accès au sacerdoce des femmes, et de la sexualité se retrouve bien la dimension d'épanouissement personnel et de réalisation de soi. Même si l'on peut discuter sur la position théologique du bien-être et de la sexualité⁸⁶¹, le conflit se noue bien autour de la revendication du droit à l'épanouissement que refuserait l'Eglise tant à ses prêtres en leur interdisant le mariage qu'aux couples dans la restriction de la sexualité. Le rapport au corps est aussi un point stratégique de ces mutations. On comprend mieux l'attrait nouveau pour les monastères qui ferait suite à un détournement de l'Eglise. Alors que paradoxalement les monastères étaient dans l'histoire les champions du refus du bien-être individuel pour ne laisser place qu'à Dieu, critiquant une Eglise qui se laissait aller aux plaisirs terrestres, la balance paraît s'être inversée puisqu'à présent les moines seraient les défenseurs du bien-être contre une Eglise ascétique. Ce qui prouve bien que la virtuosité religieuse dans la modernité ne consiste pas en une ascèse ennemie des plaisirs. Pourtant, cette réalisation de soi n'apparaît pas, pour les penseurs du monachisme, comme proprement monastique et ayant sa place propre dans le travail monastique. Ainsi un moine écrit : « A mio avviso c'è comunque una "specifico" che dovrebbe caratterizzare il lavoro e un senso "monastico" della professionalità: è la percezione della relatività di ogni agire e di ogni opera del monaco e di ogni comunità monastica, rispetto al fine primario, che non è la realizzazione di sé, ma lo scoprire la pienezza di sé nel proprio cercare Dio giorno per giorno con grazia. »⁸⁶²

Cette recomposition de l'ascèse monastique s'opère autour de l'individu tel qu'il est défini dans la société moderne : libre au sein d'une société démocratique, égal aux autres et seul maître de son

⁸⁶¹ Voir par exemple dans *Le Figaro* du 4 mai 2009, dans un entretien, Gérard Leclerc explique qu'auparavant, « la sexualité était le domaine de la peur par excellence et le christianisme est venu nous délivrer de la peur », contrairement aux Grecs, l'Eglise aurait « perçu la sexualité de manière positive ».

⁸⁶² Alessandro Barban, Joseph H. Wong, *Come Acqua di sorgente, La Spiritualità camaldolese tra memoria e profezia*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2005, p.297

libre arbitre. Parallèlement, le monastère crée une société égalitaire, régie par le critère de la fraternité où chacun prend part à l'organisation de la communauté. L'individu moderne est aussi un individu social dont l'identité se définit en partie par la société (numéro de sécurité sociale, nomenclatures, etc.), et dont le statut est relié à celui de la société. Par conséquent, le moine aussi reste lié à la société par cette identité qui lui a été donnée avant son entrée en religion et qui est indélébile. L'individu moderne est aussi un individu autonome en recherche de communalisation. Toutefois, la communalisation qui se développe actuellement dans les monastères n'est pas celle des époques antérieures. La communauté moderne ne s'organise plus seulement autour du but commun qui est la vie en Dieu, mais aussi autour de l'individu, pour permettre son épanouissement personnel. La réorientation est de taille car l'individu et ses désirs propres étaient pour ainsi dire niés dans la communauté monastique du Moyen Age, seul le but du salut comptait. L'évolution de la tension individu-communauté au cours de l'histoire monastique serait intéressante à étudier car si l'individu est nié au profit de la communauté, le but est aussi un but personnel individualisé dans le salut. Au centre de cette redéfinition de l'individu selon la religion s'élève la question du corps. « La postmodernità appare caratterizzata da un ritorno della sacralità del corpo, dalla divinizzazione dell'estetica corporale, dalla libertà del godimento fisico, dal mito della gioventù e della salute. La vita religiosa che ha dato i modelli più classici della fuga dal corpo, deve ora aiutare ad equilibrare questa nuova conciliazione col corpo e la corporeità, ma senza perdere la vista totalità della persona e i valori puramente fisici o estetici. »⁸⁶³ Quelle est donc la nouvelle place du corps dans la vie consacrée? Et quelles articulations s'opèrent entre les mutations de l'ascèse corporelle, la dévaluation de la culpabilisation et l'évacuation de la notion de jugement divin ?

Ces réflexions sur l'épanouissement personnel et l'ascèse dans la modernité religieuse ne sont que des ébauches qu'une seconde recherche, centrée sur l'ascèse et son évolution tant dans le cadre stricte de la vie monastique que sa traduction dans la société sécularisée, viendra compléter, je l'espère. Car je suis en effet convaincue, comme G. Giordan, que « the body is a privileged observation point for following the changes that are taking place within the contemporary religious field »⁸⁶⁴. Par conséquent, suivra immédiatement cette thèse, une nouvelle recherche, de post-doctorat sans doute, sur les évolutions de l'ascèse dans la modernité, car je pense qu'elle constitue un point nodal des recompositions du système religieux. L'étude de l'ascèse se présente donc comme la suite logique de cette thèse, car de nombreuses réflexions sont venues butter, sans réponse satisfaisante, sur les mutations qui s'opèrent dans ce champ. Toutefois, le domaine de

⁸⁶³ Bruno Secondin, *Vita consacrata postmoderna, kairos, rischio, ambiguità*, p.64, in *La Vita consacrata nella postmodernità*, Editrice Rogate, Roma, 1994

⁸⁶⁴ Giuseppe Giordan, *The Body between Religion and Spirituality, Social Compass*, 2009, 56, p.227

l'économie monastique offre encore de nombreuses recherches possibles, dont notamment le rôle de développement économique et social des monastères dans le Tiers-Monde. Les sujets de recherche ne manqueront donc pas une fois close cette thèse !

L'étude de l'économie monastique a donc permis d'avoir accès à l'élaboration d'une économie utopique et ses conditions de développement au sein de l'environnement non utopique, qu'à la sphère de la vie consacrée contemplative à l'heure de la modernité religieuse et de ses mutations. L'approche par le biais de l'économie s'est révélée pertinente car elle cristallise les enjeux principaux de la vie monastique. L'économie monastique n'est pas uniquement une utopie économique mais s'intègre dans le cadre d'une utopie totale, en incluant des éléments que d'autres utopies économiques actuelles - comme le commerce équitable par exemple - développent. Cette utopie est l'un des rares systèmes totaux existant, incluant l'économie qui se voit appliquer les valeurs fondamentales de l'utopie. C'est pourquoi la majeure partie des déterminants de cette économie ne sont pas économiques et il est intéressant de voir, à l'heure de la sur-économisation du monde, comment une économie peut se baser sur d'autres critères et nonobstant cela, être compétitive. Ainsi, à l'heure de la crise conjuguée des utopies et de la pratique religieuse, incluant les vocations, il est intéressant d'étudier cette utopie religieuse, fondée sur l'engagement absolu de ses membres.

Que dire de l'évolution du monachisme d'un point de vue plus concret ? Pour réellement évaluer les conséquences de la baisse des entrées durables, une enquête devra être menée dans environ trente ans, lorsque que la génération entrée avant les années 70 commencera à moins peser dans la démographie monastique. Le constat d'un paradoxe s'impose, car si les professions solennelles baissent, l'attrait pour les monastères, lui, s'accroît, mais cet attrait ne va pas jusqu'à l'engagement absolu. Les entrées au noviciat ne chutent pas véritablement contrairement aux professions solennelles, car peu nombreux sont ceux qui restent suffisamment longtemps au monastère. D'un point de vue strictement économique, la fluctuation des vocations n'entraîne pas de conséquences néfastes, au contraire même si l'on considère qu'elle permet l'apport régulier de nouvelles compétences qui pourront demeurer dans la communauté même si le novice part. Du point de vue de la santé morale de la communauté cependant, les départs fréquents ont des conséquences négatives, au point d'ancrer parfois, comme en Belgique, l'idée d'une fin proche du monachisme, ou jusqu'à un moine français qui m'a aussi dit ne pas comprendre les jeunes qui veulent entrer au monastère aujourd'hui. Certaines demandes de vie monastique à durée limitée se font jour, naturellement rejetées par l'Eglise puisqu'elles remettent en cause l'idée d'engagement absolu de la vocation, et même l'idée de vocation elle-même.

Etudier par la sociologie la hors-société n'est donc pas dénué d'intérêt vu l'indice de porosité élevé entre ces deux mondes. Si les moines et moniales représentent actuellement une minorité silencieuse de la population européenne, volontairement hors de la majorité des circuits, elle en reflète cependant les tendances fondamentales et ses aspirations utopiques. D'autre part, sur le plan de la sociologie des religions, l'étude des monastères permet de relativiser la perte d'autorité des religions traditionnelles. Certes, l'Eglise institutionnelle est en perte constante d'autorité, mais d'une certaine manière, cette perte de l'autorité ecclésiale accroît en contrepartie celle des monastères. Par conséquent, il ne serait pas exact de dire que toute forme de religion institutionnelle traditionnelle a perdu sa crédibilité, les monastères en sont un exemple. Toutefois, ce n'est pas seulement en tant que lieu de religion traditionnelle que les monastères s'imposent dans la modernité. Au vu des nombreuses recompositions qui s'opèrent et demandes réelles de la société envers eux. A l'insécurité nouvelle des sociétés modernes, et du vide créé par le retrait de la religion des fondements de la vie sociale, les moines répondent par des produits sains, des séjours dans un havre de paix, etc. Ceci rejoint la thèse de van Harskamp qui démontre que les insécurités existentielles de la société moderne facilitent les nouvelles religiosités⁸⁶⁵. Est-ce à dire que les monastères sont désormais le lieu de nouvelles religiosités ? Ils sont en effet, à en pas douter, un exemple de recomposition du champ religieux, où de gestionnaire de bien de salut, les moines sont devenus les gestionnaires d'une utopie du bien-être.

Laissons désormais se refermer pour quelques temps, la haute et lourde porte de ces lieux de mystère, en laissant le mot de la fin à un romancier :

« Au jour tombant, quand sonnait le dernier Angélus, la porte de ce lieu de mystère s'ouvrait discrètement et le Révérend [Père Gaucher] se rendait à l'église, pour l'office du soir. Il fallait voir quel accueil quand il traversait le monastère ! Les frères faisaient la haie sur son passage. On disait : « Chut ! Il a le secret... » »⁸⁶⁶

⁸⁶⁵ Anton van Harskamp, *Existential Insecurity and New Religiosity: An Essay on Some Religion-Making Characteristics of Modernity*, *Social Compass*, 55 (1), 2008, pp.9-19

⁸⁶⁶ Daudet, « L'élixir du révérend père Gaucher », p.279

Table des graphiques

Graphique 1 : Répartition des monastères bénédictins par pays	68
Graphique 2 : Evolution des novices pondérée par la population nationale	73
Graphique 3 : Organigramme des instances de décision dans un monastère.	121
Graphique 4 : Répartition des revenus dans les abbayes françaises	127
Graphique 5 : Répartition des revenus de l'abbaye de Maredsous 2006	129
Graphique 6 : représentation intergénérationnelle de l'épargne monastique	140
Graphique 7 : Courbe de maximisation des utilités religieuses et économiques	143
Graphique 8 : courbe de l'équilibre mécanisation/ compétitivité	249
Graphique 9 : Répartition par ordre des communautés qui possèdent un site et une adresse Internet	314
Graphique 10 : Répartition des secteurs de production en France, source : Monastic	326
Graphique 11 : Répartition des secteurs de production en Italie	326
Graphique 12 : Répartition des diverses productions alimentaires en France et en Italie	329
Graphique 13 : épartition des productions pour les monastères français et italiens, de moines ou de moniales	332
Graphique 14 : Répartition des secteurs de production pour les monastères italiens, français, allemands et belges	333
Graphique 15 : Région de fondation des monastères après 1950	454

Table des images

Image 1 : Carte de répartition des monastères visités (Google)	35
Image 2 : Emballage du fromage	Image 3 :
Fromage Tête de Moine (Suisse)	339
Image 4 : Reproduction du logo Monastic	340
Image 5 : étiquette bière Westmalle, trappiste	Image 6 :
étiquette bière Leffe, abbaye	346
Image 7. Prior (brouette.de.bièr.com)	Image 8.
Bièr Het Kapittel	347
Image 9. Bièr Petrus (id)	
Image 10. Bièr Brave Apôtre (id)	347
Image 11 : Une bièr trappiste entourée de deux bièr d'abbaye.	348
Image 12 : Bièr Lucifer (site brouette-de-bièr)	Image
13 : Bièr Satan (id)	350
Image 14 : Panneau d'entrée à Plankstetten (Bavière)	405
Image 15 : Dessus d'une boîte de fromage de la Pierre-qui-Vire	423
Image 16 : Emballage d'un savon de Camaldoli	423
Image 17 : Emballage du fromage de Tamié	451

Table des tableaux

Tableau 1 : Répartition des communautés par ordre en France	67
Tableau 2 : Répartition des religieux par âge en France, recensement INSEE 1999	69
Tableau 3 : Population des communautés bénédictines, tableau réalisé à partir du catalogue bénédictin	70
Tableau 4 : Evolution des populations bénédictines et cisterciennes de 1770 à 1970	71
Tableau 5 : Evolution de la population des religieux de Saint-Wandrille de 853 à 2004	71
Tableau 6 : Nombre de membres qui travaillent dans les activités de production	118
Tableau 7 : Lieu de travail manuel et intellectuel dans les communautés des moniales	119
Tableau 8 : Dépendance des communautés du personnel externe pour les travaux domestiques (Italie)	154
Tableau 9 : Communautés féminines en France ayant une activité de production religieuse	189
Tableau 10 : Proportion de personnes religieuses pour 10 000 habitants, 2006	296
Tableau 11 : Les paroisses confiées à des religieux	297
Tableau 12 : Tableau croisé utilisation d'Internet * genre de la communauté	313
Tableau 13 : Utilisation d'Internet selon le secteur de production	315
Tableau 14 : Proportion des activités dérivées ou non des activités de subsistance en Italie et en France	328

Tableau 15 : Répartition des communautés produisant des articles religieux en Italie (guide 2004) et en France (Monastic 2006)	331
Tableau 16 : Pourcentage de présence monastique et laïque	356
Tableau 17 : Vocabulaire employé dans les homélies médiévales et contemporaines	430

BIBLIOGRAPHIE

Etudes sociologiques de la religion :

1. ABBRUZZESE Salvatore, *Economie et religion : le cas de Communion et Libération*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, pp.83-92
2. ABBRUZZESE Salvatore, *La Vita Religiosa : per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi, 1995
3. ABBRUZZESE Salvatore, *Sociologia della vita consacrata: disinvestimento sociale, spazi di plausibilità e integrazione funzionale*, *Claretianum*, vol. XL, 2000, p. 43-73
4. ACQUAVIVA Sabino, *L'Eclissi del sacro nella società industriale, Una teoria del generale movimento di dissacrazione e una sintesi della pratica religiosa nel mondo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1971
5. BERAUD Céline, *Le Métier de prêtre*, Paris, Editions de l'atelier, 2006
6. BERGER Peter, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1971 trad. Joseph Feisthauer
7. BERGER Peter L., *La Sacra Volta, Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugarco Edizioni, 1969, traduction Gian Trentini
8. BERTRAND Michèle, *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, Le Cerf, Paris, 1993
9. BLAZOVICH Augustin, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel*, Wien, Verlag Herder, 1954
10. BOURDIEU Pierre, *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p.295-334
11. BOURETZ Pierre, *Les Promesses du monde, Philosophie de Max Weber*, nrf Essais, Gallimard, 1996
12. BRECHON Pierre, WILLAIME Jean-Paul (sous la direction), *Médias et religions en miroir*, PUF, « Politique d'aujourd'hui », Paris, 2000
13. BRECHON Pierre, *La mesure de l'appartenance et de la non-appartenance confessionnelle dans les grandes enquêtes européennes*, *Social Compass*, 2009, 56, p.163-178
14. BRECHON Pierre, *Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ?* *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, janvier-mars 2000, pp.11-30
15. BRECHON Pierre (sous la direction), *Les Valeurs des Français, Evolution de 1980 à 2000*, Armand Colin, Paris, 2000
16. BRECHON Pierre, TCHERNIA Jean-François (sous la direction), *La France à travers ses valeurs*, Armand Colin, Paris, 2009
17. CAILLOIS Roger, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950
18. CLARY Betsy Jane, *Broadening the Concept of Rational Economic Behavior : A Case Study of Cheese Making at the Abbey of Tamié*, *Review of Social Economy*, vol. LXV, 2, juin 2007
19. CERTEAU de Michel, *La Faiblesse de croire*, Editions du Seuil, 1987
20. CHAMPION Françoise, *Religions, approches de la nature et écologies*, *Archives de sciences Sociales de Religions*, 90, p. 39-55, 1996
21. CHENAULT Christian, *Le Diable, une figure toujours d'actualité*, *Terrain*, 50, 2008, p.114-123
22. CLAIR Jean-Jacques, *Réseaux monastiques, modèle d'intelligence économique, fondateur de l'Europe*, collection relecture du patrimoine culturel, Université de Technologie de Belfort-Montbéliard, 2004
23. COLLIOT-THELENE Catherine, *Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie de Max Weber*, in *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 89, 1995, p.61-81

24. DESROCHE Henri, *Dieux d'hommes, Dictionnaire des messianismes et millénarismes*, Mouton, Paris 1968
25. DESROCHE Henri, *Le Projet coopératif*, Editions ouvrières, Paris, 1973
26. DESROCHE Henri, *Les Shakers Américains, D'un néo-christianisme à un présocialisme ?*, Editions de Minuit, Paris, 1955
27. DESROCHE Henri, *Sociologie de l'espérance*, Calman-Lévy, 1973
28. DUDLEY Charles, HILLERY Georges A., *Freedom and monastery life, Journal for the Scientific Study of Religion*, 03/1979, Vol 18, 1, p.17-28
29. DURKHEIM Emile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, Paris, PUF, 1994
30. EDWARDS Denis, *Ecology at the Heart of the Faith*, Orbis Book, New York, 2006
31. ELIADE Mircea, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, 1965
32. ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964
33. FRANCIS E. K., *Toward a Typology of Religious Orders, The American Journal of Sociology*, Vol.55, n°5, mars 1950, pp.437-449
34. GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Bibliothèque des Idées, Paris, nrf Gallimard, 1985
35. GARELLI Franco, *The public relevance of the Church and Catholicism in Italy, Journal of Modern Italian Studies*, 12 (1), 2007, pp.8-36
36. GIORDAN Giuseppe, *The Body between Religion and Spirituality, Social Compass*, 2009, 56, p.226-236
37. GIORDAN Giuseppe, *Vocation and Social Context, Religion and the social order* 14, Leiden, Boston, 2007
38. GOLD Penny S., *Men helping Women : A Monastic Case Study, Sociology of Religion*, Vol. 54., n°1, 1993, pp.43-63
39. GREELEY A. M., *L'uomo non-seculare, La persistenza della religione*, gtd, Brescia, Queriniana, 1972, trad. Giuseppe Sardelli
40. GREELEY Andrew, *Religion and Attitudes toward the Environment, Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.32, 1, mars 1993, pp.19-23
41. GROSHENS Marie-Claude, *Costume et christianisme, in Ethnologie du fait religieux en Europe*, N. Belmont, F. Lautman, Paris, Editions du C.T.H.S., 1993
42. HARSKAMP Anton van, *Existential Insecurity and New Religiosity : An Essay on Some Religion-Making Characteristics of Modernity, Social Compass*, 55 (1), 2008, pp.9-19
43. HERVIEU-LEGER Danièle et WILLAIME Jean-Paul, *Sociologies et religion, Approches classiques, Sociologie d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 2001
44. HERVIEU-LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003
45. HERVIEU-LEGER Danièle, *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Champs Flammarion, 1999
46. HERVIEU-LEGER Danièle, *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, 1993
47. HERVIEU-LEGER Danièle, *Vers un nouveau christianisme ?*, Le Cerf, 1986
48. HERVIEU-LEGER Danièle (sous la direction), *Religion et écologie*, Le Cerf, Paris, 1993
49. HILL Michael, *The Religious Orders, A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the nineteenth-century Church of England*, Heinemann Educational Book, Londres, 1973
50. HILL Michael, *Typologie sociologique de l'ordre religieux, Social Compass*, 18, 1971/1, pp.45-64
51. HOJSGAAR M. et WARBURG M., *Religion and cyberspace*, Oxon, Rotledge, 2005
52. HOUTARD François, *La Vocation au sacerdoce comme perception collective de valeurs, Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1963, 16 (1), pp.39-43
53. ISAMBERT François-André, *La sécularisation interne du christianisme, Revue Française de Sociologie*, XII, 1976, p 573-589
54. ISAMBERT François-André, *La transformation du rituel catholique des mourants, Archives de Sciences Sociales des Religions*, 39, 1975, p.89-100
55. JONVEAUX Isabelle, *Une retraite de Carême sur Internet, Archives de Sciences Sociales des Religions*, 139, juillet-septembre 2007, p. 157-176
56. LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1985
57. LAMBERT Yves, *Les religions comme systèmes de maximisation, Social Compass*, 39 (1), 1992, pp.133-145

58. LAMBERT Yves, *Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial »*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, janvier-mars 2000, en ligne <http://assr.revues.org>
59. LARDY Caroline, *Travail et vie monastique: enquête filmique dans un Carmel de France*, Atelier National de reproduction des thèses, 2004
60. LAUTMAN Françoise, MAITRE Jacques, *Gestions religieuses de la santé*, L'Harmattan, Paris, 1995
61. LEE Raymond L. M., *La fin de la religion ? Réenchantement et déplacement du sacré*, *Social Compass*, 2008, 55, p.66-83
62. LEGER Danièle et HERVIEU Bertrand, *Des Communautés pour les temps difficiles : néo-ruraux ou nouveaux moines*, Le centurion, 1983
63. LEGER Danièle et HERVIEU Bertrand, *Le Retour à la nature « Au fond de la forêt...l'Etat »*, Paris, Le Seuil, 1979
64. LUCKMANN Thomas, *La Religione invisibile*, Il Mulino, Bologne, 1969, trad. Elisabetta Cotta
65. MAYAUX François, *L'Eglise et l'argent, entre mythes et réalités*, *Etudes*, n°399.6, décembre 2003
66. MAYER Jean-François, *Internet et religion*, Infolio, 2008
67. OTTO Rudolf, *Le Sacré, L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1969
68. PACE Enzo, *L'unità dei cattolici in Italia, Origini e decadenza di un mito collettivo*, Guerini e Associati, Milano, 1995
69. PACE Enzo, *Salvation Goods, the Gift Economy and the Charismatic Concern*, *Social Compass*, 2006, 53, p.49-64
70. PIETTE Albert, *La Religion de près, Le religieux en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999
71. POTEL Julien, *« Portes ouvertes chez les religieuses »*, L'Harmattan, Religion et sciences humaines, 1999
72. POTEL Julien, *Religion et publicité*, Le Cerf, Paris, 1981
73. RIVA Franco, *Ascesi, mondo e società, Monachesimo e cultura contemporanea*, Abbazia San Benedetto, Seregno, 2003
74. ROULEAU Jean-Paul, *Mouvements et ordres religieux aujourd'hui*, in *Les Mouvements religieux aujourd'hui*, Les Cahiers de la Recherche en Sciences Sociales de la religion, Volume 5, Bellarmin, Montréal, 1984
75. SAINT-MARTIN Isabelle, *Christ, Pietà, Cène à l'affiche : écart et transgression dans la publicité et le cinéma*, *Ethnologie française*, 1, janvier 2006, p. 65-81
76. SEGUY Jean, *Christianisme et société*, Paris, Le Cerf, 1980
77. SEGUY Jean, *Conflit et utopie ou Réformer l'Eglise, Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Le Cerf, 1999
78. SEGUY Jean, *Groupements volontaires d'intensité religieuse dans le christianisme et l'islam*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1997, 100/1, pp.47-60
79. SEGUY Jean, *Instituts religieux et économie charismatique*, *Social Compass*, 39 (1), 1992, pp.35-51
80. SEGUY Jean, *Pour une sociologie de l'ordre religieux*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 57/1, 1984, p. 55-68
81. SEGUY Jean, *Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie*, *Annales*, 2, p. 328-354, 1971
82. SIMMEL Georg, *La Religion*, Circé, 1998, trad. Philippe Ivernel
83. STARK Werner, *The Sociology of Religion, A Study of Chistendom*, tome 2 : *Types of Religious Man*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969
84. STELLA Renato, *Il Corpo occidentale : ascesi e razionalità in Max Weber*, Padova, Imprimatur Editrice, 1994
85. STOLZ Jörg, *Salvation Goods and the Religious Markets : Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives*, *Social Compass*, 2006, 53, p.18-19
86. TOENNIES Ferdinand, *Communauté et société*, Puf, Paris, 1944
87. TROELTSCH Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Scientia Verlag, Aalen, 1965
88. TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, nrf, 1991, trad. Marc de Launay

89. TSCHANNEN Olivier, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992
90. TURCOTTE P-A, REMY J., *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, L'Harmattan, Paris, 2006
91. TURINA Isacco, *I Nuovi Eremiti*, Milano, Medusa, 2007
92. VACCARO Luciano et STROPPA Claudio, *Ora et labora, Le Comunità Religiose nella società contemporanea*, Nomos Edizioni, 2003
93. WACH Joachim, *Sociology of religion, Chicago*, The University of Chicago Press, 1944
94. WEBER Max, *Economie et Société*, Pockett Agora tomes 1 et 2, Paris, 1995, trad. sous la direction de J. Chavy et E. de Dampierre
95. WEBER Max, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965
96. WEBER Max, *Histoire Economique*, Bibliothèque des Sciences Humaines, nrf, Gallimard, 1991
97. WEBER Max, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tel Gallimard, 2003, trad. Isabelle Kalinowski
98. WEBER Max, *Parenthèse théorique : le refus du monde, ses orientations, ses degrés*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1986, n°61/1, p. 7-34, trad. Philippe Fritsch
99. WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, Tel, 1996, trad. de Jean-Pierre Grossein
100. WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972
101. WILLAIME Jean-Paul, *Profession: pasteur*, Labo et Fides, Genève, 1986
102. WILSON Bryan R., *Religion in the Secular Society, A sociological Comment*, London, Watts & co, 1966
103. WINTHROP Robert H., *Leadership and Tradition in the Regulation of Catholic Monasticism*, *Anthropological Quarterly*, vol. 58, n°1, 1985, pp.30-38
104. WITTEBERG Patricia, *From piety to professionalism and back ? Transformations of organized religious virtuosity*, Lexington, 2006
105. YINGER Milton J., *Religion, société, personne*, Editions Universitaires, Paris, 1964, trad. J-M. Jammes
106. ZARETTI Alessia, *Religione e modernità in Max Weber, Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano, 2003

Sociologie du travail :

107. BAUDELLOT Christian et GOLLAC Michel, *Travailler pour être heureux ? Le bonheur et le travail en France*, Fayard, 2003
108. CASTEL Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale, Une Chronique du salariat*, Fayard, 1995
109. DESCOLONGES Michèle, *Qu'est-ce qu'un métier ?* Paris, PUF, 1996
110. DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1960
111. LINHART Danièle, *Pourquoi travaillons-nous ? Une approche sociologique de la subjectivité au travail*, érès, « Clinique du Travail », Ramonville Saint-Agne, 2008
112. MEDA Dominique, *Le Travail... Une Valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, « Alto », 1995
113. MENER Pierre-Michel, *Portrait de l'artiste en travailleur, Métamorphose du capitalisme*, Paris, Le Seuil, 2002, La République des Idées
114. PILLON Thierry et VATIN François, *Traité de sociologie du travail*, Toulouse, OCTARES Editions, 2003

Sociologie économique :

115. BERARD Laurence, MARCHENAY Philippe, *Les Produits du terroir entre cultures et règlements*, CNRS Editions, Paris, 2004
116. BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, nrf Essais, Paris, Gallimard, 1999
117. BOLTANSKI Luc, THEVENOT Laurent, *De la Justification, Les Economies de la grandeur*, NRF Gallimard, 1991
118. BOURDIEU Pierre, *Le Marché des biens symboliques, L'Année Sociologique*, Volume 22, 1971, pp. 49-126

119. CHIAPELLO Eve, *Artistes versus Manager, Le Management culturel face à la critique artiste*, Paris, Métailié, 1998
120. COCHOY Franck, *Une sociologie du packaging ou l'âne de Buridan face au marché*, PUF, 2002
121. GARCIA-PARPET Marie-France, *La construction sociale d'un marché parfait : le marché au cadran de Fontaine en Sologne*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, 65, pp.2-13
122. GODBOUT Jacques, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992
123. GODBOUT Jacques, *Les « bonnes raisons » de donner*, *Anthropologie et sociétés*, vol.19, n°1-2, 1995, p.45-56
124. KARPIK Lucien, *L'Economie des singularités*, Paris, NRF Gallimard, 2007
125. KARPIK Lucien, *Le guide rouge Michelin, Sociologie du travail*, 2000
126. LAMONT Michèle, *La Morale et l'argent, Les valeurs des cadres en France et aux Etats-Unis*, Editions Métailié, Paris, 1995
127. LATOUCHE Serge, *L'Invention de l'économie*, Bibliothèque Albin Michel, 2005
128. MAUSS Marcel, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Quadrige, Paris, PUF, 1995
129. SERVET Jean-Michel (sous la direction), *Une Economie sans argent, Les Systèmes d'Echange Local*, Le Seuil, Paris, 1999
130. VEBLEN Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, trad. de Louis Evrard, Paris, tel, Gallimard, 1970
131. WARNIER Jean-Pierre, *Authentifier la marchandise, Anthropologie de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996
132. ZARCA Bernard, *L'Artisanat français, Du métier traditionnel au groupe social*, Economica, Paris, 1986

Autres domaines de la sociologie :

133. ALPHANDERY P., BITOUN P., DUPONT Y., *L'Equivoque écologique*, La Découverte, Paris, 1991
134. ASSOULY Olivier, *Les Nourritures nostalgiques, Essai sur le mythe du terroir*, Actes Sud, 2004
135. BALANDIER Georges, *Le Désordre, Eloge du mouvement*, Fayard, 1988
136. BAUDELOT Christian, ESTABLET Roger, *Maurice Halbwachs, Consommation et société*, PUF, « Philosophies », Paris, 1994
137. BAUDRILLARD Jean, *La Société de consommation*, Folio Essai, Paris, Denoël, 1970
138. BECHEUR Amina, TOULOUSE Nil, *Le Commerce équitable, Entre utopie et marché*, Paris, Vuibert, 2008
139. BLOCH Ernst, *Le Principe espérance*, nrf, Gallimard, Paris, 1976, trad. F. Wuilmart
140. BOUDON Raymond, *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, Puf, 1986, article « utopie »
141. BOURDIEU Pierre, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979
142. BOURDIEU Pierre, *Le Couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1, 1974, p. 7-37
143. BOURDIEU Pierre, *Raisons Pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, le Seuil, 1994
144. DETREZ Christine, *La Construction sociale du corps*, Editions du Seuil, Essais, 2002
145. DEVALLON Jean, *Le Don du patrimoine, Une Approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Lavoisier, 2006
146. DOBRE Michelle, *L'Ecologie au quotidien, Eléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 2002
147. DROUARD Alain, *Les Français et la table*, Ellipses, Paris, 2005
148. DUBET François, *Le Déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil, 2002
149. DURKHEIM Emile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Quadrige, Paris, PUF, 1999
150. FISCHLER Claude, *L'Homnivore, Le goût, la cuisine et le corps*, Editions Odile Jacob, Paris, 1990
151. FISCHLER Claude, MASSON Estelle, *Manger, Français, Européens et Américains face à l'alimentation*, Paris, Odile Jacob, 2008
152. FOUCAULT Michel, *Dits et écrits 1954-1988*, nrf Gallimard, Paris, 1994
153. FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Tel Gallimard, 1975
154. GOFFMAN Erving, *Asiles*, Editions de Minuit, Paris, 1973

155. HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, Editions Albin Michel, 1997
156. HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Editions Albin Michel, 1994
157. LAMINE Claire, *Les Intermittents du bio*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2008
158. LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1998
159. LENCLUD Gérard, *La tradition n'est plus ce qu'elle était...*, *Terrain*, 9, octobre 1987, p.110-123
160. LENIAUD Jean-Michel, *L'Utopie française, Essai sur le patrimoine*, Paris, Mengès, 1992
161. LIPOVESKY Gilles, *Le Bonheur paradoxal, Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, NRF Gallimard, 2006
162. LIPOVESKY Gilles, ROUX Eleytte, *Le Luxe éternel, De l'âge du sacré au temps de marques*, Le Débat, Paris, Gallimard, 2003
163. MANNHEIM Karl, *Idéologie et Utopie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, trad. Pauline Rollet, Paris 1956
164. MORE Thomas, *L'Utopie*, Paris, Libro, 1997
165. PEQUIGNOT Bruno (sous la direction), *Utopies et sciences sociales*, L'Harmattan, Paris, 1998
166. POUILLON Jean, *Tradition : transmission ou reconstruction ?* in *Fétiches sans fétichisme*, J. Pouillon, Editions François Maspero, Paris, 1975
167. POULAIN Jean-Pierre, *Sociologies de l'alimentation*, puf, 2002
168. RENAUT Alain, *L'Ere de l'individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Bibliothèque des Idées, nrf, Gallimard, 1989
169. RICOEUR Paul, *Idéologie et Utopie*, Le Seuil, 1997
170. SIMMEL Georg, *Les Pauvres*, Quadriga, PUF, 1998
171. SIMMEL Georg, *Philosophie de la modernité*, Payot, 1990, trad. de Jean-Louis Vieillard-Baron

Etudes économiques :

172. ABRAHAM-FROIS Gilbert, *Micro-économie*, Economica, Paris, 1986
173. CHAMBERLIN Edward H., *La Théorie de la concurrence monopolistique, Une nouvelle orientation de la théorie de la valeur*, PUF, Paris, 1953, trad. G. Trancart
174. CHOPART J-N, NEYRET G, RAULT D., *Les Dynamiques de l'économie sociale et solidaire*, Paris, La Découverte Recherches, 2006
175. DRAPERI Jean-François, *Comprendre l'économie sociale, Fondements et enjeux*, Paris, Dunod, 2007
176. EBER Nicolas, *Théorie des jeux*, Dunod, Paris, 2004
177. GAULIN, LAROCHE, Mc DOUGALL et alii, *Les Commerces de détail, Marketing et gestion*, Gaétan Morain Editeur, Québec, 1993
178. GENEUREUX Jacques, *Economie politique*, Paris, Hachette Supérieur, 2000
179. LARQUIER de Guillemette, *Approche macro-économique du marché du travail et qualités des appariements*, *Cahiers du Centre d'Etudes de l'Emploi*, 36, 1997, p.53-99
180. LEVESQUE B., JOYAL A., CHOUINARD O., *L'Autre Economie ? Une économie une économie alternative ?*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 1989
181. MODIGLIANI F. et BRUMBERG R., *Utiily Analysis and the Cunsumption Function : An Interpretation of Cross-Section data*, in *Post-Keynesian Economics*, Kenneth Kurihara, Rutgers University Press, New Brunswick, 1954
182. POLANYI Karl, *La Grande Transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps*, nrf Gallimard, 1983, trad. Catherine Malamoud
183. SALMON Jean-Michel, *Marché du travail et développement économique dans les petites économies insulaires : théorie et application*, Paris, L'Harmattan, 1997
184. SMITH Adam, *La Richesse des Nations*, GF Flammarion, Paris, 1991, trad. Germain Garnier

Etudes historiques :

185. ARNOLD Odile, *Le Corps et l'âme, La vie des religieuses au XIXème siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1984
186. AUBIN M., AUDISIO G., DOMPNIER B., GUESLIN A. (sous la direction), *Entre idéal et réalité, Actes du colloque international d'Histoire, Finances et religion du Moyen-Age à l'époque contemporaine*, Publications de l'Institut d'Etudes du Massif Central, 1994

187. BECK Robert, *Histoire du dimanche, De 1700 à nos jours*, Editions de l'Atelier, Paris, 1997
188. BERMAN Constance, *Les Cisterciens et le tournant économique du XII^{ème} siècle*, in Bernard de Clairvaux, *Histoire, mentalité, spiritualité*, Sources Chrétiennes, Le Cerf, 1992
189. BROWN Peter, *Le Renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, nrf Gallimard, 1995, trad. P. Dauzat et Ch. Jacob
190. BYNUM Caroline, *Jeûnes et festins sacrés, Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1994
191. CAPANNA della Gian Piero, *La Medicina monastica benedettina*, Pisa, Casa Editrice Giardini, 1969
192. CORVI Antonio et RIVA Ernesto, *La Farmacia monastica e conventuale*, Pisa, Pacini Editore, 1996
193. COUSIN Patrice, *Précis d'histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956
194. CUCHET Guillaume, *Le Crépuscule du Purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005
195. DELPAL Bernard, *Le Silence des moines, Les Trappistes au XIX^{ème} siècle*, Beauchesne, Paris, 1998
196. DELPAL Bernard, *Travail, loisir et observance chez les trappistes du XIX^{ème} siècle*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1994, 86, pp.213-233
197. DELPAL Bernard, *Vocation et travail, activité économique et vie religieuse, Une expérience monastique au temps de Rerum novarum (1869-1912)*, in « Rerum novarum », *écriture, contenu et réception d'une encyclique*, Collections de l'Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1997
198. DELUMEAU Jean, *Le Péché et la peur, La culpabilisation en Occident au XIII^{ème}-XVIII^{ème} siècles*, Fayard, 1983
199. DELUMEAU Jean, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000
200. DELUMEAU Jean, *Une Histoire du paradis, Le Jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992
201. DERWICH Marek, *La Vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen-Age et Temps Modernes*, Publication de l'Institut d'Histoire de l'Université de Wroclaw, Wroclaw, 1995
202. DUBOIS Jacques, *Aspects de la vie monastique en France au Moyen-Age*, Variorum, abbaye Sainte-Marie de Paris, 1996
203. DUBY Georges, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, nrf, Editions Gallimard, Paris, 1978
204. DUBY Georges, *Mâle Moyen Age, L'amour au Moyen Age et autres essais*, Flammarion, 1988
205. DURAND Jean, *Vie commune et pauvreté chez les religieux*, Fidès, Paris, 1952
206. EISENSTEIN Elisabeth, *La Révolution de l'imprimé dans les premiers temps de l'époque moderne*, Paris, La Découverte, 1991, trad. M. Sissung et M. Duchamp
207. ESCOLAN Philipe, *Monachisme et Eglise, Le monachisme syrien du IV^{ème} au VII^{ème} siècle : un monachisme charismatique*, Beauchesne, Paris, 1999
208. GUILLAUMONT Antoine, *Aux Origines du monachisme chrétien, Pour une phénoménologie du monachisme*, *Spiritualité orientale* n°30, Abbaye de Bellefontaine, 1979
209. GUY Jean-Claude, *La Vie religieuse, mémoire évangélique de l'Eglise*, Le Centurion, 1987
210. HAMESSE Jacqueline, MURAILLE-SAMARAN Colette, *Le Travail au Moyen-Age*, Louvain-la-Neuve, Publication de l'Institut d'Etudes Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1990
211. HOSTIE Raymond, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972
212. *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Atti della terza settimana internazionale di studio, Società editrice Vita e Pensiere, Milano, 1968
213. *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano, 1977
214. KLEINBERG Aviad, *Histoire de saints, leur rôle dans la formation de l'Occident*, Gallimard, Paris, 2005
215. *L'Economie cistercienne, Géographie- Mutations du Moyen-Age aux Temps Modernes*, Troisièmes journées internationales d'histoire, Centre Culturel de l'Abbaye de Flaran, Auch, 1983
216. LABOA Juan Maria, *I Laici nella vita della Chiesa*, Jaca Book, trad. Bruno Pistocchi, Milano 2003

217. LE GOFF Jacques, *La Bourse et la vie*, Hachette, 1986
218. LE GOFF Jacques, *Pour un autre Moyen-Age, Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Bibliothèques des Histoires, Gallimard, nrf, Paris, 1977
219. LECLERCQ Jean, *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Editions de la Source, 1968
220. LUNEAU Auguste, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise, La Doctrine des âges du monde*, Beauchesne, 1964
221. MARTIN François, *Les Moines et leur influence sociale dans le passé et dans l'avenir*, René Haton éditeur, Paris, 1880
222. MAYEUR J-M, VENARD M., *Histoire du christianisme*, Desclée, 1997
223. METZ Jean-Baptiste, *Un temps pour les ordres religieux?*, Le Cerf, Paris, 1981, trad. Jean-Louis Schlegel
224. MILIS Ludo, *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Age*, Belin, 2002
225. MILIS Ludo, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Turino, Piccola Biblioteca Einaudo, 2003
226. MOULIN Léo, *La Vie quotidienne des religieux au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1978
227. NABERT Nathalie, *Les Larmes, la nourriture, le silence*, Paris, Beauchesne, 2001
228. NABERT Nathalie, *Tristesse, acédie et médecine des âmes*, Beauchesne, Paris, 2005
229. NIZET Jean, *Les Ordres religieux du Moyen Age : de organisations fermées ? Le cas de Cluny*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2003, 123, pp.41-60
230. PASTOUREAU Michel, *L'Etoffe du Diable, Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Editions du Seuil, 1991
231. PELLETIER Denis, *Les catholiques en France depuis 1815*, La Découverte, « Repères », Paris, 1997
232. POUPARD Paul, ARDURA Bernard, *Abbayes et monastères aux racines de l'histoire, Identité et créativité : un dynamisme pour le III^{ème} millénaire*, Le Cerf, Paris, 2004
233. PRESSOUYRE Léon, BENOÎT Paul, *L'Hydraulique monastique, Milieux, réseaux, usages*, Collection « Rencontres à Royaumont », édition Céraphis, Grâce, 1996
234. PRICOCO Salvatore, *Il monachesimo*, Editori Laterza, Roma, 2003
235. PRINZ Friedrich, *La Presenza del lavoro nella vita economica e sociale, in Dall'eremo al cenobio*, Libri Scheiwiller, Milano, 1987
236. QUACQUARELLI Antonio, *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secoli*, Istituti di letteratura cristiana antica, Bari, 1982
237. RAFTIS J. A., *Western Monasticism and Economic Organization, Comparative Studies in Society and History*, vol.3, n°4, 1961, pp.452-469
238. SALAMITO Jean-Marie, *Christianisme antique et économie : raisons et modalités d'une rencontre historique*, in *Economie et religion dans l'Antiquité tardive*, Antiquité Tardive, Tome 14, 2006
239. SALAMITO Jean-Marie, *Les Virtuoses et la multitude, Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et Pélage*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2005
240. *San Benetteto e la civiltà monastica nell'economia e nella cultura dell'alto Medio Evo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1982
241. SASTRE SANTOS Eutemio, *La Vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano, Ancora, 1997
242. SCHMITZ Philibert, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, Editions de Maredsous, (6 tomes) 1946-1958
243. SIMONNOT Philippe, *Le Marché de Dieu*, Denoël, 2008
244. SIMONNOT Phillipe, *Les Papes, l'Eglise et l'argent*, Bayard, Paris, 2005
245. SOREL Christian, *La République contre les congrégations, Histoire d'une passion française 1899-1904*, Paris, Le Cerf, 2003
246. TONEATTO V., CERNIC P., PAULITTI S., *L'economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spoleto 2004
247. THELAMON Françoise, *Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique*, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1994, 86 (1), pp.183-197
248. VINGTAIN Dominique, *L'Abbaye de Cluny, Centre de l'Occident Médiéval*, Editions du Patrimoine, CNRS Editions, 1998

249. VOGÜE de Adalbert, *La Règle de saint Benoît, Commentaire spirituel et doctrinal*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1977
250. VOGÜE de Adalbert, *Le Procès des moines d'autrefois*, Christus, 1966, 12. p. 113-128
251. VOGÜE de Adalbert, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, Turnhout-Belgium, 1985
252. VOISIN Robert, *Le fait bénédictin, Contribution à l'étude de la santé du corps et de l'esprit et à l'histoire de l'hygiène*, Thèse pour le doctorat en médecine, Imprimerie Librairie Delmas, Bordeaux, 1945
253. ZÖCKLER Otto, *Askese und Mönchtum*, Frankfurt am Main, Heyder und Simmer, 1897

Dictionnaires :

254. ANGLES et AZZONI, *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris, 1931
255. *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2005*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007
256. CABROL, LECLERQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, édition Letouzey Ané, 1951
257. PELICA Guerino, ROCCA Giancarlo, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1974
258. VILLIER, CAVALLERA, de GUIBERT, *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, 1986

Règles monastiques, constitutions :

259. AUGUSTIN, *Le Travail des moines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, trad. J. Saint-Martin
260. BENOÎT, Règle, Editions de Solesme, trad. « un moine de Solesme »
261. BENOÎT, Règle, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1972, trad. Adalbert de Vogüé⁸⁶⁷
262. *In Regulam S.P. Benedicti declarationes et constitutiones congregationis cassinensis*, Romae, Insituto Pii IX, 1915
263. PIE XII, *Constitution apostolique Sponsa Christi*, in *La Moniale : qu'en pense l'Eglise ?*, Paris, Bonne presse, 1958
264. *Règles et Constitutions des Moniales déchaussées de l'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont-carmel, adaptées selon les directives du Concile Vatican II et les normes canoniques en vigueur approuvées par la Siège Apostolique en l'an 1991*
265. *Regola di S. Benedetto, Costituzioni e dichiarazioni*, Congregazione Camaldolese dell'Ordine di San Benedetto, Camaldoli, 1985

Etudes juridiques :

266. BOTTA Raffaele, *Il Lavoro dei religiosi*, Padova, Editrice Antonio Milani, 1984
267. CAPARROS E., THERIAULT M., THORN J., *Code de droit canonique*, Wilson de Lafleur, Montréal, 1999
268. DIDIER Paul, *Les Sociétés commerciales*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1984
269. DURAND Jean-Paul, *Régimes français des congrégations religieuses*, tome III De la liberté des congrégations religieuses en France, Le cerf, 1999
270. FERROGLIO Giuseppe, *La Condizione giuridica degli ordini religiosi*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1931
271. FINOCCHIARO Francesco, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli Editore, Bologna, 2000
272. *Lo Stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1985
273. LOYSEL Charles, *Des Aumônes dotales ou dots moniales avant 1789*, Thèse pour le doctorat, Arthur Rousseau Editeur, Paris, 1908
274. PROPERSI Adriano, *Enti religiosi e organizzazioni di volontariato, Aspetti generali, adempimenti amministrativi e fiscali, Associazioni, fondazione, parrocchie e altri enti ecclesiastici, Il sostentamento del clero*, Milano, Pirola, 1994

⁸⁶⁷ Adalbert de Vogüé est moine ermite à la Pierre-qui-Vire

Littérature du monde religieux (souvent à destination du monde religieux) :

275. ANONYME (« Un moine bénédictin »), *Le Mystère monastique*, Desclée De Brouwer, Paris, 1977
276. ANONYME, *Les Apophthègmes des Pères*, Paris, Sources Chrétiennes, 1993, traduction J-C Guy
277. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, trad. G.J. Bartelink
278. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éditions Montaigne, traduction d' A. Lauras
279. BARBAN Alessandro, Joseph H. Wong, *Come Acqua di sorgente, La Spiritualità camaldolese tra memoria e profezia*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2005
280. BIANCHI Enzo, *Che cosa chiede l'uomo di oggi al monachesimo ?*, in *Monachesimo e mondo d'oggi, Atti del convegno*, Notizie Cistercensi n°4, 1972
281. BOYER Louis, *Le Sens de la vie monastique*, Le Cerf, Paris, 2008
282. CELLE de Pierre, *L'Ecole du cloître*, Sources Chrétiennes, Paris, le Cerf, 1977, trad. Gérard de Martel (XII^{ème} siècle)
283. GAMBARI Elio, *Manuale della vita religiosa alla luce del Vaticano II*, Centre Mariano Montfortano, Salono, 1970
284. GUCCINI Luigi, *La Vita Consacrata a vent'anni del concilio*, Edizione devoniane Bologna, 1986
285. GUIGES II, *Lettre sur la vie contemplative, L'échelle des moines*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 1970, trad. Un Chartreux
286. JEAN-NESMY Claude, *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Points, Seuil, 2001
287. JEROME, *Trois vies de moines*, Sources Chrétiennes, Paris, Le Cerf, 2007
288. *La formazione negli istituti religiosi interamente dediti alla contemplazione specialmente le monache*, 1990, année 16
289. *La Vita consacrata nella postmodernità*, Editrice Rogate, Roma, 1994
290. LECLERQ Jacques, *La Vocation religieuse*, Casterman, Paris, 1953
291. *Les Amis du Bec-Hellouin*, revue de l'abbaye du Bec-Hellouin
292. LONG Didier, *Défense à Dieu d'entrer*, Denoël, 2005
293. MERTON Thomas, *La Paix monastique*, Albin Michel, 1961, trad. Marie Tardié
294. MERTON Thomas, *Le Retour au silence*, Desclée de Brouwer, 1975, trad. Marie Tardié
295. *Monasticon belge*, Centre National de Recherche d'Histoire Religieuse, Liège, 1966
296. PFEIFER Michaela, *Le renoncement conduit-il à la liberté ? Réflexion systématique sur l'ascèse dans la R.B., Collectanea Cisterciensia*, Revue de spiritualité monastique, vol. 68 (1), 2006, p.6-33
297. PLE Alain, *Per le maestres delle novizie*, Libreria Editrice Fiorentina, 1954, trad. E. Melini
298. REINAUD Théophile, *Le moine marchand ou Traité contre le commerce des religieux*, Amsterdam, éditions Pierre Brunel, 1714 (« nouvellement traduit en français »)
299. *Revue Bénédictine*, Abbaye de Maredsous, de 1884 à 2007
300. Nicolas Huyghebaert, *Les Moines face au monde du XIX^{ème} siècle*, 1973, tome 83
301. *Revue Informations S.C.R.I.S.*, Periodica Congregationis pro institutis vitae consacratae et pro societatibus vitae apostolicae, 1975 à 2007
302. Thierry-Dominique Humbrecht, *Crise des vocations ou crise de foi?*, 2007
303. *Revue Vie Consacrée* (Vies Consacrées à partir de 2004), Namur, de 1980 à 2005
304. Enzo Bianchi, *Le monachisme, héritage du passé et ouverture au futur*, 2004, 76^{ème} année
305. Timothy Radcliff, *Le trône de Dieu*, Conférence au congrès des abbés, 2001, 73^{ème} année
306. Nicole Reille, *Economes de congrégation, quel rôle prophétique aujourd'hui ?*, *Vie Consacrée*, 1994, année 66
307. *Revue Vita Consacrata*, Mensile per istituti religiosi e secolari, Editino Ancora, de 1982 à 2005
308. Shanti Abyasingha, *Il declino delle vocazioni religiose. Una prospettiva weberiana*, 2000, 36^{ème} année, p.2006
309. SARACENO Lorenzo, *Un « lavoro monastico » ? Appunti e materiali per una discussione*, *Vita monastica*, 58, 2004, pp.9-28
310. SENA Lorenzo, *Lavoro monastico*, *Inter Fratres*, 43, 1993, pp.175-204
311. VANDENBROUCKE François, *Moines : pourquoi ?*, Duculot, Gembloux, 1967

Documents du monde monastique (donnés par les moines) :

312. *Amico dell'anima, La spiritualità benedettina del lavoro*, Noverne Vest, Quaderni di Camaldoli, 25, Edizioni Dehoniane Bologna
313. *Cellérier aujourd'hui*, supplément au n° 116, octobre 1998 de la revue « Les Amis des monastères »
314. *Constitution de la congrégation de Subiaco*, 1999
315. *Fonder dans les jeunes Eglises*, Aide Inter-monastères pour les jeunes Eglises, Vanves, 1988
316. *Guide fiscal des communautés religieuses*, Fondation des monastères-Association Monastic, Paris, juin 2002
317. *I Benedettini di Daila e S. Onofrio in Istria: ultime vicende (1940-1950)*, P. Giuseppe Tamburrino, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia, 1997
318. *Il restauro del libro dell'abbazia di Praglia 1951-2001*, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia, 2001
319. « *La comunità di Praglia che è in Daila* », *Dalla soppressione dell'abbazia alla riapertura (1867-1904)*, Paolo Fassera, in *Spes una in reditu*, a cura di Francesco Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2006
320. *La librairie réaménagée devient un lieu d'accueil à part entière*, Frère Guillaume MB, p. 20-25, *Les Amis des monastères*, 143, juillet 2005
321. *La Reconnaissance légale des congrégations religieuses*, Fondation des Monastères, mars 2000
322. *La Valeur d'entretien*, Fondation des monastères-Association Monastic, Paris, juin 2004
323. *Monachesimo : una presenza di lavoro*, Atti dell'VIII convegno Monastico Italiano Camaldoli 1989, Tipolitografia Benedittina Editrice, Parma, 1991
324. *Ora et labora, Sussidi per un aggiornamento liturgico-pastorale*, E. Bargellini, B. Calati, E. Contardi, B. Cozzarini, P. Doni, M. Lepori, F. Pedrazzi, Quaderni di V.M. n°35, Camaldoli, 1983
325. *Per una decelerazione del tempo, Relazione dei gruppi di lavoro per la revisione delle attività*, Comunità di Camaldoli, Consulta 2002
326. *Questions concernant la « justice » dans nos comportements économiques*, document de la commission « éthique » de Monastic d'octobre 2002, avril 2003
327. *Questions d'éthique : à propos du « commerce » monastique*, supplément au n° 116, octobre 1998 de la revue « Les Amis des monastères »
328. *Questions sociales*, sœur Marie-Christine, Fondation des Monastères-Association Monastic, avril 2003
329. « *Spes una in reditu* », *Appunti a margine degli ultimi cent'anni di cammino (1904-2004)*, Mauro Maccarinelli, in *Spes una in reditu*, a cura di Francesco Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2006
330. *Un survol de l'évolution économique des monastères de moniales durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle*, sœur Benoît Garret, supplément à la revue « Les amis des monastères » n°146, à publier avril 2006
331. *Vita monastica*, anno LVIII, octobre-décembre 2004, Edizioni Camaldoli

Autres essais :

332. BAKER Catherine, *Les contemplatives, des femmes entre elles*, Paris, Stock 2, 1979
333. KISSEL Laurent, *Entretiens avec une carmélite*, Belfond, 1976
334. POILÂNE Lionel et ses amis, *Supplique au Pape pour enlever la gourmandise de la liste des péchés capitaux*, Editions Anne Carrière, Paris, 2004

Plaquettes documentaires de présentation des abbayes :

335. *Abbaye de Maredsous*, P. Bernard Laurent et Jean-Baptiste Lefèvre
336. *Camaldoli*, Edizioni Camaldoli, 2005
337. *Cirterciensers of trappisten te Westmalle*, Westmalle, 1974
338. *Farfa*, Edizioni a cura dei Padri Benedettini, Edizioni d'Arte Marconi, 2005
339. *Kloster Plankstetten*, Michael Imhof Verlag, Petersberg, 2007
340. *La Pierre-qui-Vire*, Editions de la Pierre-qui-Vire (non daté)

Autres livres sur les monastères, livres de cuisine et sur l'artisanat :

- 341. BILGRI Anselm (Pater), GERARD Klaus-Wilhelm, *Kloster Andechs, Kochbuch für Leib und Seele*, München, Orta Verlag, 1991
- 342. HOFMANN Irmi, *Köstlichkeiten aus Klöstern in Deutschland, Österreich, des Schweiz and Südtirol*, Ehrenwirth Landesverlag, München, 1996
- 343. D'AVILA LAVALETTE Victor-Antoine, *A la table des moines*, Buchet Chastel, Paris, 2006
- 344. DECENEUX M, MATTHIEU J-L et THEBAULT P. *Les Moines artisans d'aujourd'hui*, Editions Ouest-France, 2001

Articles de journaux :

- 345. « 230 DVD pornos dans la cellule d'un moine », *Le Télégramme*, 7 mars 2008
- 346. « Alberghi nei monasteri », *Corriere della Sera*, 8 août 2005
- 347. « Business en robe de bure », *Le Point*, 14 juillet 2006
- 348. « Confessions d'un "businessmoine" », *Le Figaro Entreprises*, 29 mars 2005
- 349. « Les moines se convertissent au business », *Le Canard Enchaîné*, 22 août 2007
- 350. « Les moines », *Le monde des religions*, mai-juin 2009, n°35
- 351. « Marketing en robe de bure », *Stratégies*, septembre 2008
- 352. « Entretien avec Gérard Leclerc », *Le Figaro*, 4 mai 2009
- 353. « Enquête sur les pratiques des catholiques », *Le Monde des Religions*, janvier-février, 2007
- 354. « La retraite des Italiens », *Le Point*, 23 décembre 1995
- 355. « Oggi anche san Brandano navigherebbe in rete », *Osservatore Romano*, 2 février 2008
- 356. „Öko-Bischof Hanke prangert Tourismuskultur an – Ruf nach neuen Formen der Askese im Umweltbewusstsein“, *Die Welt*, 11 avril 2007
- 357. « Randonnée et vendanges tardives en Savoie », *Le Figaro Madame*
- 358. « Chambre avec vue », *TGV-Magazine*, février 2008

Guides monastiques :

- 359. *Guide Horay*, 1997 et 2003
- 360. *Guida all'ospitalità in conventi e monasteri d'Italia*, June et Anne Walsh, Le Lettere, Firenze, 2002
- 361. *Guida ai monasteri d'Italia*, Gian Maria Grasselili et Pietro Tarallo, Edizioni Piemme Spa, Monferrato, 2004
- 362. *Klosterführer, Christliche Stätten des Besinnung im deutschsprachigen Raum*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern, 2006
- 363. *Annuaire pratique des lieux monastiques*, Fondation des Monastères, 2007

Catalogues :

- 364. Catalogue Monastic, 1999, 2004, 2007
- 365. Catalogue des produits de l'abbaye de Chantelle
- 366. Catalogue de l'abbaye de Sept-Fons (2006 à 2008)
- 367. Catalogue Manufactum Klosterprodukt 2007
- 368. Catalogue « Ai Monasteri », 2007
- 369. Catalogue Panier de Chambarrand
- 370. Catalogue EOLE, 2005 à 2007

Références littéraires :

- 371. BALZAC Honoré, *La Duchesse de Langeais*,
- 372. CHALLE Robert, *Les Illustres Françaises*
- 373. DAUDET Alphonse, *L'Elixir du révérend père Gaucher*, in *Lettres de mon Moulin*, Livre de Poche, 1974
- 374. DIDEROT, *La Religieuse*
- 375. MANZONI Alessandro, *I promessi sposi*
- 376. TENCIN de Madame, *Le Siège de Calais*
- 377. ZOLA Emile, *La Faute de l'abbé Mouret*

Citations de conférences:

378. BALAS Marie, *Etnografia paradossale : indagare una comunità molto nota e molto segreta*, colloque : « La dimensione religiosa : problemi di metodo », Trento, 26-27 mars 2009
379. COOMANS Thomas, *L'ordre autour du cloître : l'architecture des abbayes et des couvents, entre tradition, réformes et réaffectations*, Colloque international « Des couvents en héritage », Montréal, 7-11 octobre 2009
380. HERVIEU-LEGER Danièle, « Cadrage de l'exercice : "sacré", "sacralité", "religion", "spirituel", "mystique", ... », *Art, sacré et religion : transferts, connexions, échanges*, Royaumont, 16-17 octobre 2009
381. TRANVOUEZ Yvon, « Friches monastiques en longue durée : les ruines de l'ancienne abbaye de Landévennec entre réinvestissement religieux et réemploi culturel », Colloque international « Des couvents en héritage », Montréal, 7-11 octobre 2009

Bases statistiques utilisées :

382. Indagine Multiscopo sulle Famiglie, Famiglia e soggetti sociali, Anno 2003, Istituto Nazionale di Statistica.
383. Enquête Européenne sur les Valeurs, 1999, (chiffres pour la France et l'Italie)

Sites Internet cités :

www.abbayes.net
www.brouette-de-bière.com
www.chartreux.org
www.clairval.com
www.culturepub.fr
www.kloster-arenberg.de
www.monastic-euro.org
www.osb.org
www.radio-canada.ca/actualite/v2/lepicerie/niveau2_5435.shtml (sur les retailles d'hosties)
www.traditions-monastiques.com
www.trappistwestmalle.be

Sites des monastères visités :

www.abbaye-pierrequivire.asso.fr
www.abbaye-tamie.com
www.abbaziadifarfa.it
www.camaldoli.it
www.kloster-neustift.it (ou Novacella en italien)
www.kloster-plankstetten.de
www.maredsous.be
www.muri-gries.com
www.praglia.it
www.st-wandrille.com

ANNEXES

1. TABLEAUX RELATIFS AUX MONASTÈRES ÉTUDIÉS

a. Chiffres sur les enquêtes de terrain

	Moines	Laïcs	Total	Hors enregistrement
Monastères				
Saint-Wandrille	3	3	6	
Juaye-Mondaye	1	1	2	
Kergonan	4		4	
Pierre-qui-Vire	18	4	22	
Bolzano	1		1	
Novacella		1	1	
Praglia	7		7	2
Camaldoli	6		6	1
Farfa	6	1	7	
Plankstetten	3	4	7	2
Westmalle	2	2	4	1
Maredsous	4	5	9	1
carmel d'Angers	5		5	
Tamié	7		7	
Moines en dehors monastères				
moine PqV directeur de l'Institut de liturgie (ICP)	1		1	
Responsable conférence des Supérieurs majeurs (Italie)	1		1	
Magasins				
ATC Paris		2	2	
Fraternités monastiques de Jérusalem (Paris)	1	1	2	
Ai Monasteri Rome		1	1	
Fraternités monastiques de Jérusalem (Florence)				1
Autre		1	1	
expert comptable de St Wandrille		1	1	1
Entreprise Vassal Paris		1	1	
Fondation des Monastères	1		1	
	71	28	99	9

Tableau 18 : entretiens effectués depuis l'année de maîtrise

b. Informations récapitulatives sur les monastères étudiés

Nom	Genre	Ordre	Congrégation	Règle	Réforme	Taille	Date fondation
France							
Saint-Wandrille	M	bénédictins	Solesmes	St Benoît	Dom Guéranger	50	649
Kergonan	F	bénédictines	Solesmes	St Benoît	Dom Guéranger	20	1898
Pierre-qui-Vire	M	bénédictins	Subiaco	St Benoît	Père Muard	55	1850
Carmel	F	carmelites	carmel de France	du carmel	Ste Thérèse	21	1626
Tamié	M	trappistes	OCSO	St Benoît	Rancé	30	1133 (1860)
Italie							
Bolzano	M	bénédictins	Autrichienne	St Benoît		13	1845
Novacella	M	augustiniens		St Augustin			1142
Camaldoli	M	camaldules	Camaldoli	St Benoît, st Romuald		42	1024
Farfa	M	bénédictins	Mont-Cassin	St Benoît		8	554
Allemagne							
Plankstetten	M	bénédictins	de Bavière	St Benoît		17	1129
Belgique							
Westmalle	M	trappistes	OCSO	St Benoît	Rancé	25	1804
Maredsous	M	bénédictins	Beuron	St Benoît		35	1881

Tableau 19 : Tableau récapitulatif des caractéristiques des monastères étudiés

c. Répartition des dépenses dans les monastères étudiés

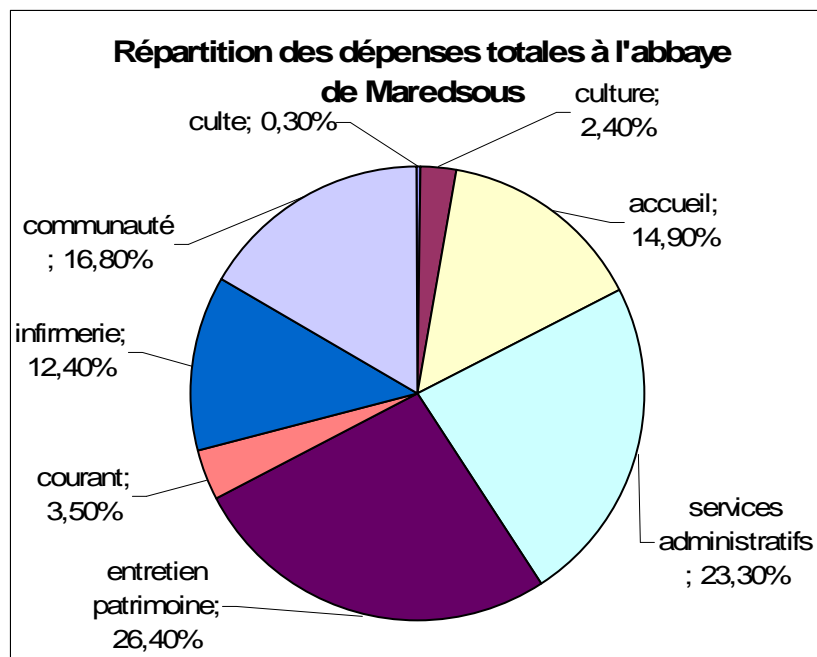


Tableau 20 : Diagramme de répartition des dépenses à l'abbaye de Maredsous (Belgique)

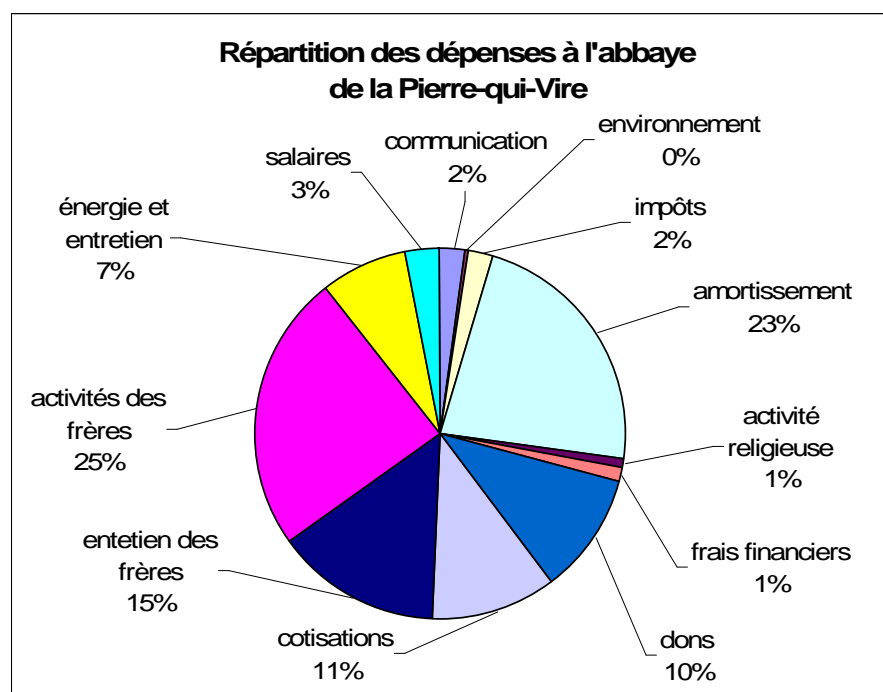


Tableau 21 : Répartition des dépenses à l'abbaye de la Pierre-qui-Vire

Sur ces deux diagrammes, on remarque la proportion peu élevée des dépenses pour l'entretien des frères (vie quotidienne de la communauté), mais les frais élevés que représente l'entretien du patrimoine.

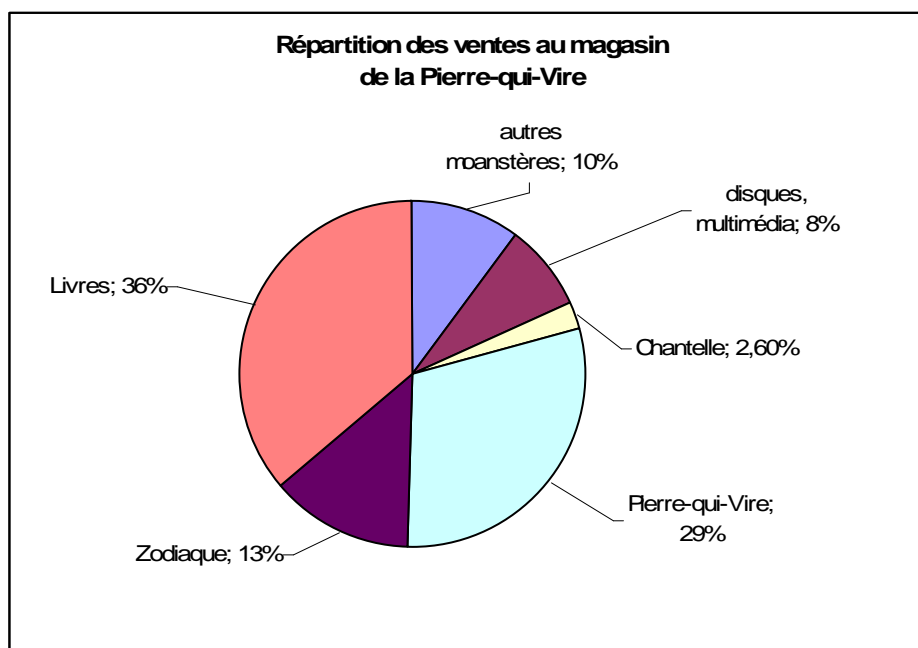


Tableau 22 : Répartition des ventes au magasin de la Pierre-qui-Vire

Circuits de vente pour les monastères français :

(Chiffres construits à partir du catalogue Monastic 2006, par produit)

Sur 351 produits recensés (hors hosties) :

256 sont vendus par correspondance du monastère soit 73%

95 dans d'autres boutiques monastiques soit 27%

79 par une société de vente par correspondance soit 23%

42 par Internet soit 12%

70 sur 321 seulement sur place (si on enlève les articles pour le clergé et les services)

d. Tableaux d'études lexicales à partir des catalogues

LEXIQUE DE LA NATURE

	Lien Monastique pour le commerce	Chantelle	Sept-Fons	Chambarrand	Eole	Manufactum	Terra in Cielo	Ai monasteri
Nature	5	3			4		2	23
Naturel /le/lement	12	9	23		11		23	87
biologique								
environnement		1			1			
écologie		1			4			
Total occurrences	17	14	23		20		25	110
Nombre de pages	17	39	20	15	43		27	92

Tableau 23 : emploi de termes relatif au champ lexical de la nature dans les catalogues monastique

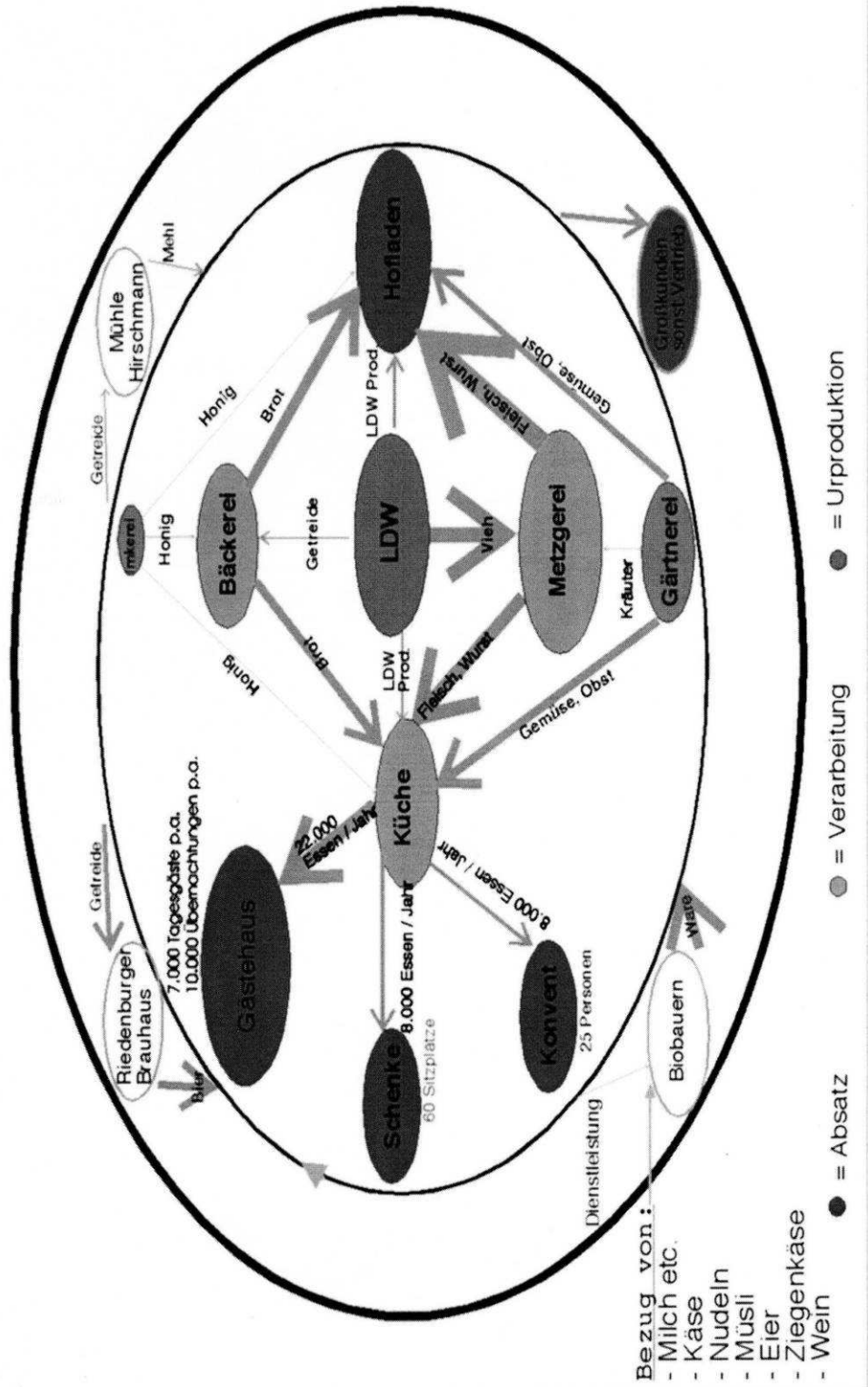
LEXIQUE DE LA TRADITION

	Lien Monastique pour le commerce	Chantelle	Sept-Fons	Chambarrand	Eole	Manufactum	Terra in Cielo	Ai monasteri
Antiquité		1					7	
Tradition			3	5	3	24	4	39
traditionnel(le)	1	2		2	3		3	
Siècle	2						3	
Terroir	1							
Ancestral				2	1			
Millénaire					1			
Histoire						5		
génération en génération				1				
depuis + date					7			
total occurrences	4	3	3	10	15	29	17	39
Nombre de pages	17	39	20	15	43		27	92

Tableau 24 : emploi des termes relatifs au champ lexical de la tradition dans les catalogues monastiques

Le concept d'autarcie au monastère de Plankstetten

Regionales Autarkiekonzept der Benediktinerabtei Plankstetten



2. STATISTIQUES DESCRIPTIVES DU MONDE MONASTIQUE ACTUEL

France

Epoque de fondation

		Fréquence	Pourcentage
Valide	Avant XII ème siècle	25	9,0
	1100-1600	31	11,2
	1601-1780	59	21,3
	1780-1890	79	28,5
	1891-1950	44	15,9
	1951 à nos jours	39	14,1
	Total	277	100,0
Manquante	Système manquant	28	
Total		305	

Tableau 25 : époque de fondation des monastères française

Prix indicatif signalé pour l'hôtellerie

		Fréquence	Pourcentage
Valide	selon possibilités	45	78,9
	en dessous de 30	4	7,0
	30 à 40	6	10,5
	30,00	1	1,8
	30,40	1	1,8
	Total	57	100,0
Manquante	Système manquant	248	
Total		305	

Tableau 26 : Prix indicatif signalé pour l'hôtellerie

Présence d'une hôtellerie

	Fréquence	Pourcentage
Oui	228	74,8
Non	60	19,7
uniquement religieux, familles	17	5,6
Total	305	100,0

Tableau 27 : Présence d'une hôtellerie dans le monastère

Nombre de places à l'hôtellerie

	Fréquence	Pourcentage
moins de 5	62	31,8
entre 5 et 20	86	44,1
entre 20 et 70	39	20,0
plus de 70	8	4,1
Total	195	100,0

Tableau 28 : Nombre de places à l'hôtellerie (pour ceux qui le mentionnent)

Population monastique en France

Année	Nb de moniales	Nb novices moniales	Nb de Moines	Nb novices moines	Nb novices moniales
1993				62	
1994			1374	73	
1995				56	
1996	5722	192		34	192
1997	5543	147	1440	51	147
1998	5450	160	1515	38	160
1999	5378	169		83	169
2000	5237	141	1508	79	141
2001	5112	140		74	140
2002	4957	143	1507	75	143
2003	4620	124	1411	68	124

Tableau 29 : Population monastique actuelle. Sources : documents de l'Episcopat, 12/2004

Evolution du nombre de novices

Novices masculins

	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003
Allemagne	205	160	154	153	179	154	155	146	150	115	121	132	99	121
Belgique	54	48	48	30	35	39	42	26	27	35	18	24	33	29
France	171	176	168	183	172	168	160	154	145	144	145	126	107	129
Italie	673	677	600	654	632	630	561	656	616	567	532	507	546	463

Tableau 30 : Novices dans les instituts religieux masculins de droit pontifical.

	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003
Allemagne	245	237	228	159	130	136	141	106	102	83	81	77	80	98
Belgique	127	122	117	45	45	35	46	26	43	34	18	18	12	14
France	830	810	862	230	273	284	306	289	314	325	270	267	272	248
Italie	1557	1511	1449	1434	1486	1474	1370	1285	1235	1245	1106	1106	1064	967

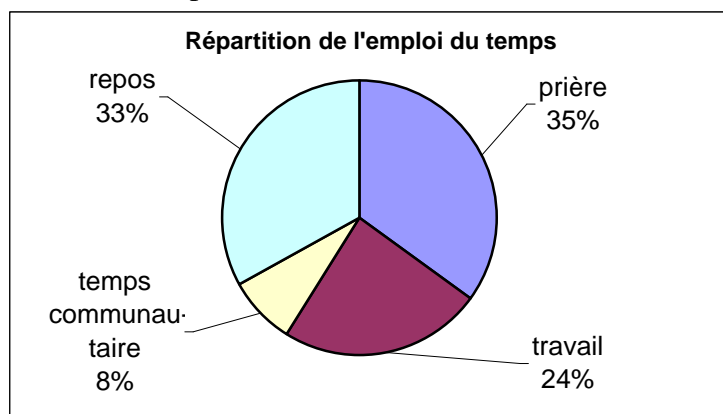
Tableau 31 : Novices dans les instituts religieux féminins de droit pontifical.

Source : *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2005*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007

3. LES EMPLOIS DU TEMPS MONASTIQUE

Emploi du temps de la communauté de la Pierre-qui-Vire

2 h à 3 h	prière de la nuit (vigiles)
3 h à 6 h	repos
6 h à 6 h 45	prière du début du jour (laudes)
6 h 45 à 9 h	temps personnel pour lecture spirituelle, prière, étude...
9 h à 10 h	liturgie eucharistique
10 h à 12 h 15	travaux dans les emplois et dans les ateliers
12 h 15 à 14 h 30	prière du milieu du jour, repas silencieux, repos suivi d'une prière (seul ou en groupe)
14 h 30 à 18 h	travaux dans les emplois et dans les ateliers
18 h à 19 h	prière du soir (vêpres) suivi d'une prière silencieuse
19 h à 21 h	repas bref, réunion communautaire suivi d'une prière (complies)
21 h à 2 h	repos



Graphique 16 : répartition de l'emploi du temps monastique

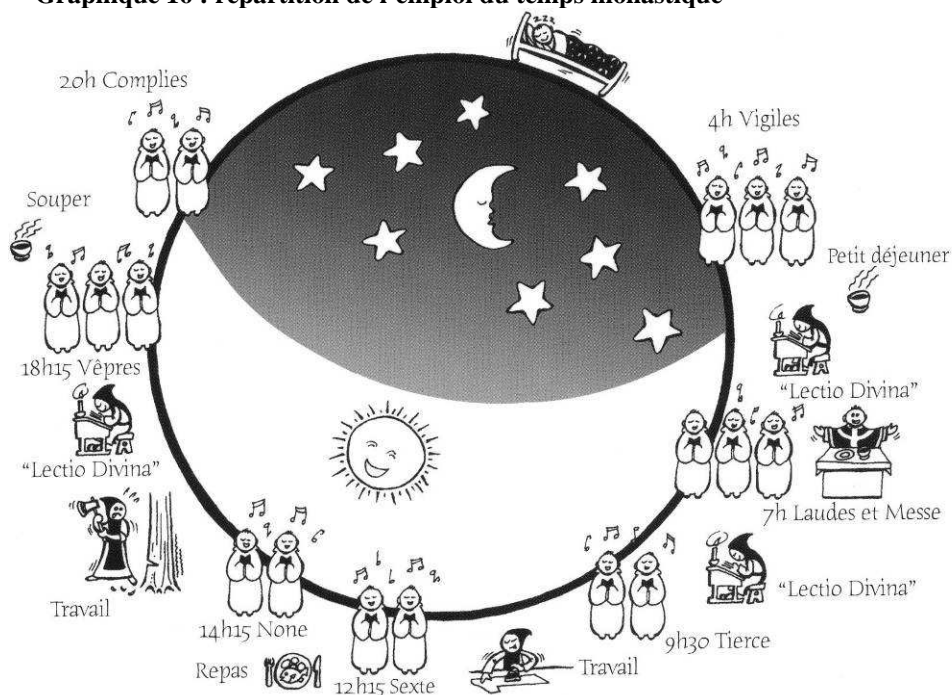


Image 19 : représentation de l'emploi du temps de Tamié, carte postale.

4. DOCUMENTS JURIDIQUES SUR LES MARQUES

MARQUE MONASTIC

Source : www.inpi.fr

Marque : MONASTIC

Note : Marque collective

Produits et services

Produits chimiques destinés à l'industrie, aux sciences, à la photographie, ainsi qu'à l'agriculture, l'horticulture et la sylviculture ; résines artificielles à l'état brut, matières plastiques à l'état brut ; engrais pour les terres ; compositions extinctrices ; préparations pour la trempe et la soudure des métaux ; produits chimiques destinés à conserver les aliments ; matières tannantes ; adhésifs (matières collantes) destinés à l'industrie. Préparations pour blanchir et autres substances pour lessiver ; préparations pour nettoyer, polir, dégraisser et abraser ; savons ; parfumerie, huiles essentielles, cosmétiques, lotions pour les cheveux ; dentifrices. Huiles et graisses industrielles ; lubrifiants ; produits pour absorber, arroser et lier la poussière ; combustibles (y compris les essences pour moteurs) et matières éclairantes ; bougies, mèches. Produits pharmaceutiques, vétérinaires et hygiéniques ; substances diététiques à usage médical, aliments pour bébés ; emplâtres, matériel pour pansements ; matières pour plomber les dents et pour empreintes dentaires ; désinfectants ; produits pour la destruction des animaux nuisibles ; fongicides, herbicides. Métaux communs et leurs alliages ; matériaux de construction métalliques ; constructions transportables métalliques ; matériaux métalliques pour les voies ferrées ; câbles et fils métalliques non électriques ; serrurerie et quincaillerie métallique ; tuyaux métalliques ; coffres-forts ; produits métalliques non compris dans d'autres classes ; minerais. Appareils et instruments scientifiques, nautiques, géodésiques, électriques, photographiques, cinématographiques, optiques, de pesage, de mesurage, de signalisation, de contrôle (inspection), de secours (sauvetage) et d'enseignement ; appareils pour l'enregistrement, la transmission, la reproduction du son ou des images ; supports d'enregistrement magnétiques, disques acoustiques ; distributeurs automatiques et mécanismes pour appareils à prépaiement ; caisses enregistreuses, machines à calculer et équipement pour le traitement de l'information et les ordinateurs ; extincteurs ; leurs pièces détachées. Métaux précieux et leurs alliages et produits en ces matières ou en plaqué non compris dans d'autres classes ; joaillerie, bijouterie, pierres précieuses ; horlogerie et instruments chronométriques. Instruments de musique. Papier, carton et produits en ces matières non compris dans d'autres classes ; produits de l'imprimerie ; articles pour reliures ; photographies ; papeterie ; adhésifs (matières collantes) pour la papeterie ou le ménage ; matériel pour les artistes ; pinceaux ; machines à écrire et articles de bureau ; matériel d'instruction ou d'enseignement ; matières plastiques pour l'emballage ; cartes à jouer ; caractères d'imprimerie ; clichés. Cuir et imitations du cuir ; produits en ces matières non compris dans d'autres classes ; peaux d'animaux ; malles et valises ; parapluies, parasols et cannes ; fouets et sellerie. Meubles, glaces (miroirs), cadres ; produits, non compris dans d'autres classes, en bois, liège, roseau, jonc, osier, corne, os, ivoire, baleine, écaille, ambre, nacre, écume de mer, succédanés de toutes ces matières ou en matières plastiques. Ustensiles et récipients pour le ménage ou la cuisine ; peignes et éponges ; brosses ; matériaux pour la brosse ; matériel de nettoyage ; paille de fer ; verre brut et mi-ouvré ; verrerie, porcelaine et faïence non comprises dans d'autres classes. Tissus et produits textiles non compris dans d'autres classes ; couvertures de lit et de table. Vêtements, chaussures, chapellerie. Dentelles et broderies, rubans et lacets ; boutons, crochets et oeillets, épingles et aiguilles ; fleurs artificielles. Tapis, paillasons, nattes, linoléum et autres revêtements de sols ; tentures murales. Jeux, jouets ; articles de gymnastique et de sport non compris dans d'autres classes ; décorations pour arbres de Noël. Viande, poisson, volaille et gibier ;

extraits de viande ; fruits et légumes conservés, séchés et cuits ; gelées, confitures ; oeufs, lait et produits laitiers ; huiles et graisses comestibles ; sauces à salade ; conserves. Café, thé, cacao, chocolat, sucre, riz, tapioca, sagou, succédanés du café ; farines et préparations faites de céréales, pain, pâtisserie et confiserie, glaces comestibles ; miel, sirop de mélasse ; levure, poudre pour faire lever ; sel, moutarde ; vinaigre, sauces ; épices ; glace à rafraîchir. Produits agricoles, horticoles, forestiers et graines non compris dans d'autres classes ; animaux vivants ; fruits et légumes frais ; semences, plantes et fleurs naturelles ; aliments pour les animaux, malt. Bières ; eaux minérales et gazeuses ; boissons de fruits et jus de fruits ; sirops et autres préparations pour faire des boissons. Boissons alcooliques. Publicité et affaires. Traitement de matériaux. Education et divertissement. Hôtellerie, restauration (alimentation), hôpitaux, maisons de repos et de convalescence, maisons de retraite, pouponnières. Réservation de chambres d'hôtel pour voyageurs (autres services pour voyageurs rendus par des agences de voyage). Organisation de foires et d'expositions. Accompagnement en société. Agences matrimoniales. Salons de beauté et de coiffure. Exploitation de bains publics, de piscines et de saunas. Pompes funèbres, enterrements, incinérations, entretien des tombes. Architecture de jardins et de paysages. Location de matériel pour exploitation agricole, de vêtements, de literie, d'appareils distributeurs, d'installations de traitement d'informations. Travaux d'ingénieurs, consultations professionnelles, techniques et juridiques et établissement de plans sans rapport avec la conduite des affaires, travaux du génie (pas pour la construction), prospection, essais de matériaux, laboratoires. Services et travaux d'architectes. Services et travaux de chimistes. Services de santé (médicaux, chirurgicaux, pharmaceutiques). Recherches judiciaires, recherches sur les personnes, recherches techniques et juridiques. Expertises. Services de traductions. Interprétariat. Programmation pour ordinateurs. Imprimerie. Sondages d'opinions. Gérance et exploitation de droits d'auteurs. Exploitation de droits industriels. Informations météorologiques. Protection et surveillance de personnes, de bâtiments et d'objets de valeur. Tous et chacun de ces produits et services étant d'origine monastique.

Déposant : MONASTIC (Association régie par la loi de 1901),, Abbaye de Cîteaux, 21700 ST NICOLAS LES CITEAUX (dossier no 2153669), FR

Mandataire : BUREAU D.A.CASALONGA-JOSSE, (dossier no 2153669), FR

Numéro : 1570317 **Statut** : Marque renouvelée

Date de dépôt / Enregistrement : 1989-10-06 **Date prévue pour le renouvellement** : 2009-10-06

Lieu de dépôt : INPI PARIS

Inscription

- ACTE MODIFIANT LE DROIT ATTACHE A 1 MARQUE no 158992 du 1993-06-03
- Concession de licence no 198835 du 1996-03-11 Bénéficiaire: EDITIONS DU SIGNE SA
- Résiliation de licence no 247715 du 1998-01-08

Historique

- Enregistrement ancienne loi (BOPI 1990-25)
- Renouvellement avec limitation Dossier no 2153669 du 1999-09-27 (BOPI 1999-45)

Trappiste

L'appellation "Trappiste"



Une bière digne de foi

Sur le marché de la bière, on a vu apparaître un grand nombre de produits d'origine non monastique mais qui se donnent une image à "connotation religieuse".

Les bières Trappistes répondent à 3 conditions strictes:

- la bière doit être brassée dans l'enceinte d'une abbaye Trappiste
- la bière doit être brassée sous le contrôle et la responsabilité des moines
- l'essentiel des bénéfices doit être consacré à des œuvres sociales

C'est dans ce contexte que huit abbayes trappistes - 6 belges: Orval, Scourmont (Chimay), Westvleteren, Rochefort, Westmalle et Achel, 1 néerlandaise: Tegelen, et 1 allemande: Mariawald - ont décidé de créer "l'Association Internationale Trappiste" et de faire porter à leurs produits le logo hexagonal "Authentic Trappist Product".



Ce logo certifie que le produit qui le porte provient effectivement d'une abbaye Trappiste, qu'il a été fabriqué sous le contrôle et la responsabilité de la communauté religieuse Trappiste et que l'essentiel des revenus générés par sa vente est utilisé pour l'entraide sociale.

Seules six bières au monde sont autorisées à porter le label "Authentic Trappist Product", toutes situées en Belgique: Chimay, Orval, Rochefort, Westmalle, Westvleteren et Achel.

L'origine du mot "TRAPPISTE"

Origine

"Trappiste" est le nom populaire donné aux moines de l'un des deux grands Ordres Cisterciens qui se rattache historiquement à l'Abbaye de La Grande Trappe, en Normandie.



Père Théodore dans la salle de brassage en 1988

Source : www.trappist.net

5. SESSIONS PROPOSÉES PAR LES MONASTÈRES

Plankstetten

Kursprogramm 01/2008 – 12/2008

Sur 83 sessions proposées : 28 font intervenir un ou des moines de la communauté, 17 traitent de l'âme et du corps ou d'un thème psychologique.

Corps, âme,

Fasten mit Leib und Seele (une fois par mois)
Gesundheit und Lebensorientierung – Kraft
zum Menschsein 3
Meditativer Tanz
Gesundheitstage mit Kindern
Gesundheitswoche – Reinigung von Körper,
Geist und Seele
Alle Jahre wieder... Hektik, Stress und Keine
Zeit ... oder ?
Zeit fürs Wesentliche – Zeit- und
Selbstmanagement

Art - musique

Gregorianischer Choral – Sing meine Seele 2
Choraltagung
Malkurs : Alles hat seine Zeit
Ikonenmalkurs (plusieurs thèmes)

Activités manuelles

Backtag Vom Korn zum Brot – ein
Nachmittag in unserer Klosterbäckerei
Kalligraphie-Werkstatt (plusieurs thèmes)

Exercices spirituels

Exerzitien für Priester
Kontemplationskurs : Atme in mir !
Unterwegs mit Jesus – Aufbruch in die Weite
Oasentag 3
Einführung in die Meditation

Cours bibliques

Besinnungstag – plusieurs sujets de
spiritualité, découverte de saints, etc
Biblisches Wochenende

Histoire, culture

Gotik spezial : die Bilderwelt der Katedrale

Ecologie

Bioland-Woche

Abbaye de Maredsous Programme d'animation 2007-2008

Week-end bible et méditation 2
Week-end silence et méditation 3
Semaine jeûne et méditation
Semaine Marche et méditation
Session : Les récits de la résurrection dans les Evangiles
Retraite pascale : contemplation d'icônes sur la mort de Jésus
Session pour magistrats
Journée littéraire : écrire, c'est se souvenir
Colloque : quel islam pour aujourd'hui ?
Journée littéraire : « Ecrire, c'est signifier »

6. DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

a. Etiquettes de produits monastiques



Image 20 : Réglisse de l'abbaye de Praglia Cîteaux

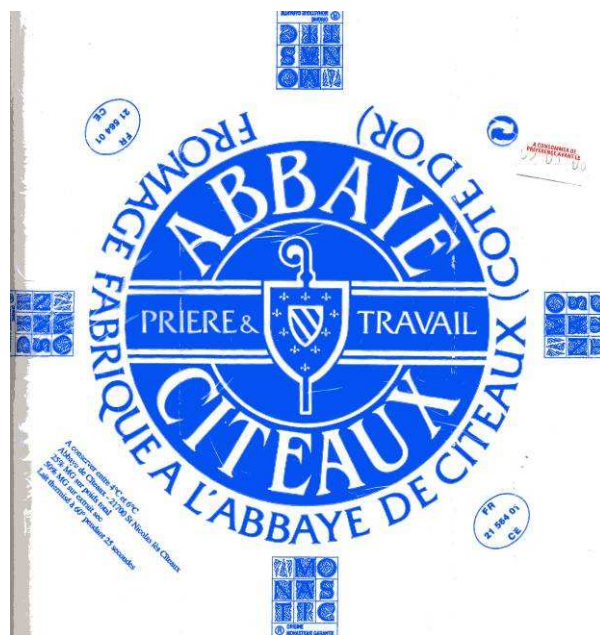


Image 21 : Emballage du fromage de l'abbaye de Cîteaux

Sur l'image 3, on remarque le logo Monastic qui atteste la production monastique du fromage.



Image 22 : fromage de Maredsous (plus fabriqué par les moines)

b. Etiquettes de produits utilisant l'image monastique

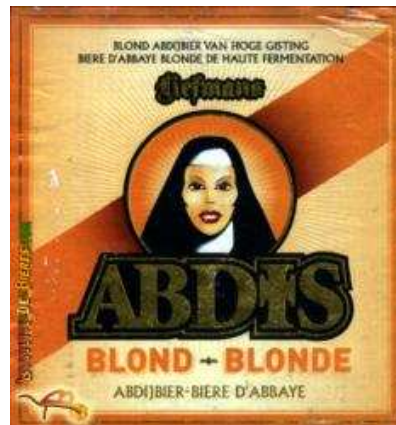


Image 23 : Bière Abdis, Belgique (brouette-de-bières.com)

Remarquons que ce n'est pas un moine mais une moniale qui est ici représentée. Ce qui est très rare, sans doute pour plusieurs raisons. D'une part, parce que ce sont les moines et non les moniales qui produisent la bière, et d'autre part, en partie pour cette raison, l'imaginaire social apparentera la consommation de bière par les sœurs comme une transgression.

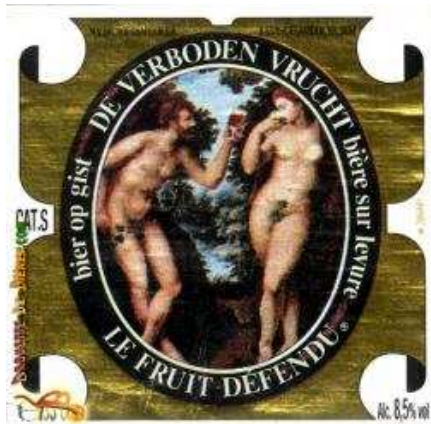


Image 24 : bière Le Fruit défendu (Belgique)
Brouette-de-bières.com



Image 25 : Bière Pécheresse (Belgique) id.

Bières d'autres pays que la Belgique

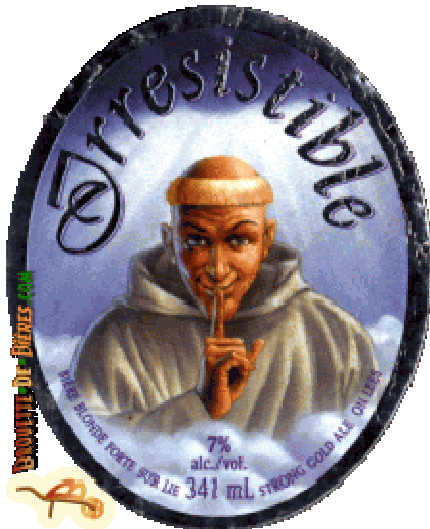


Image 26 : Bière Irrésistible, Canada (brouette-de-bières.com)
Allemagne

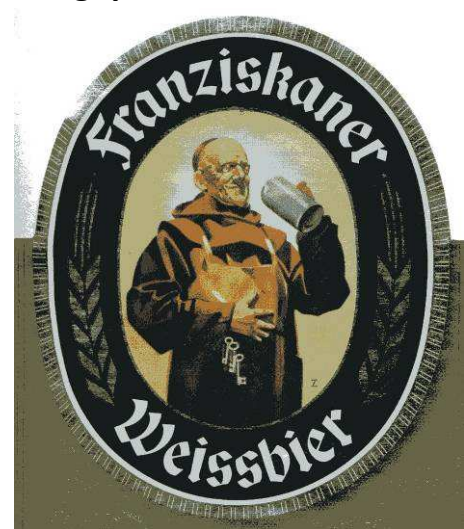


Image 27 : bière Franziskaner,



Image 28 : Emballage de jambon rôti du cloître, Image 29 : bonbons Monk's, Balsamica del monaco, Italie



Seul produit italien qui affiche une origine monastique sans être produit par des moines. Et encore, il s'agit d'une recette d'un moine anglais.

c. Présence de l'image monastique dans le commerce



**Image 30 : Devanture d'un fromager à Luzerne (Suisse)
Publicité pour le fromage Tête de Moine**



**Image 31 : Devanture d'un marchand de vin à
Constance (Allemagne). Le moine tient une
Bouteille de Dom Pérignon**



Image 32 : Stand Tête de Moine au salon Olma 2007 (Suisse)

Catalogues monastiques

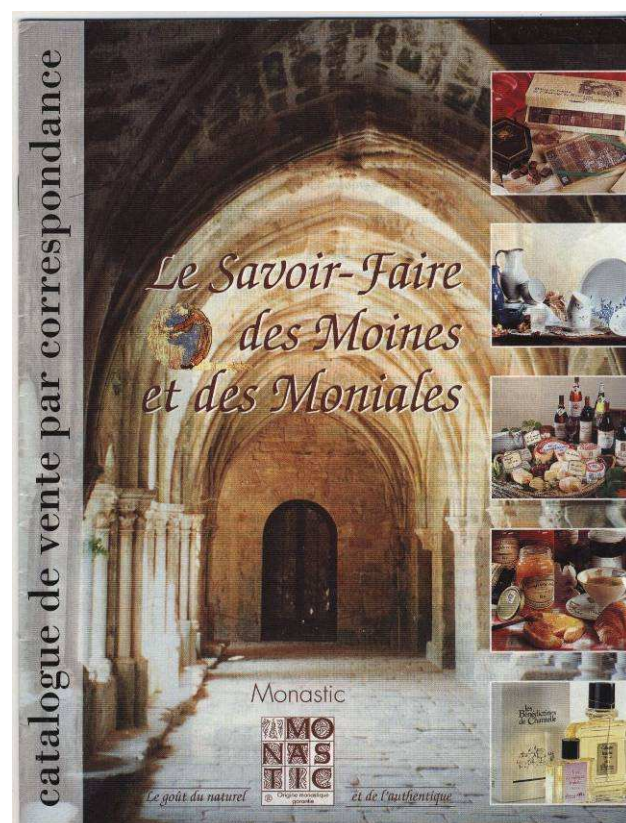


Image 33 : Catalogue Monastic, couverture et page intérieure

Huile vierge de germe de blé

250 mg pour 100g de
Vitamine E

100% des ANC* (12mg) pour 5 ml (1 c. à café)

Pourquoi un supplément
en vitamine E ?

Parce que la vitamine E fournie par l'alimentation courante n'est réellement absorbée par l'organisme qu'à environ 30%. **Les apports journaliers sont donc souvent insuffisants.**

Parce que la vitamine E protège **nos cellules** contre les attaques des radicaux libres.

Les radicaux libres sont des molécules qui, suite au stress, au rayonnement UV, à la pollution ou au vieillissement, ont perdu un de leurs électrons - phénomène appelé **oxydation** - et qui, à la recherche d'autres électrons, attaquent les différents constituants de la cellule.

Ces attaques peuvent modifier la réplication de l'ADN entraînant mutations et cancers, perturber les cellules au point de les conduire à leur mort, causer le durcissement et l'épaississement des artères, détériorer les articulations et affaiblir le système nerveux central. La vitamine E exerce une **puissante action antioxydante** en piégeant les radicaux libres contre **l'oxydation, cause majeure du vieillissement.**

Parce que des études scientifiques montrent que la vitamine E naturelle apportée dans l'alimentation **est plus efficace que la vitamine E synthétique**, qu'elle contribue à la fluidité du sang, induit une baisse du mauvais cholestérol (LDL) et une hausse du bon cholestérol (HDL), diminue l'incidence de la mortalité cardiovasculaire ainsi que le risque des infections respiratoires et de la maladie d'Alzheimer et possède un effet bénéfique sur la fonction cognitive des personnes âgées.

¹ L'huile de germe de blé est un complément alimentaire pas un médicament et ne remplace ni n'interfère pas avec vos traitements éventuels.

NOUVEAU



Flacon de 125ml

Conseils
d'utilisation:

L'huile de germe de blé peut être consommée crue¹ à raison d'une cuillère à café (5ml) par jour, directement, ou incorporée à des sauces salades. Ne jamais faire cuire.

En application externe : peau sèche, eczéma ou pour favoriser la cicatrisation.

En eau de bain pour adoucir et soigner la peau.

9g pour 100g de
Acide alpha-linolénique

21% des ANC* (2g) pour 5 ml (1 c. à café)

Pourquoi un supplément
en acide α -linoléique ?

Parce qu'il est le chef de file des **Oméga-3** qui, avec les Oméga-6², sont des acides gras polyinsaturés dits "indispensables". Ne pouvant être synthétisés par l'organisme, ils doivent être fournis par l'alimentation.

Parce que les nutritionnistes s'accordent pour dire que l'alimentation moderne est **difficile** en acides gras polyinsaturés et dominée par les acides gras saturés qui augmentent le taux du mauvais cholestérol (LDL) et favorisent certains cancers.

Parce que les acides gras polyinsaturés interviennent dans le processus de croissance cellulaire, le fonctionnement du cerveau, les réactions inflammatoires, allergiques, immunitaires, etc. Les Oméga-3 interviennent dans la formation des membranes de la rétine et aideraient à lutter contre la DMLA (principale cause de la cécité en France).

Parce que les Oméga-3 sont surtout connus pour leur efficacité dans la prévention des maladies cardiovasculaires liées à l'aggrégation des plaquettes sanguines, la tension artérielle, l'élasticité des vaisseaux.

² C'est à partir de l'acide α -linoléique que l'organisme métabolise les Oméga-3 suivants (EPA et DHA). Le rapport Oméga-6/Oméga-3 dans l'huile de germe de blé est environ 6:1.

Savez-vous qu'il a fallu
pres de 1500 kg de blé
pour obtenir un seul
flacon de 125 ml ?!

email : contact@septfons.com - boutique en ligne : www.septfons.com

11

Image 34 : Catalogue de l'abbaye de Sept-Fons

La Nature au service de votre bien être

Été 2004

BEAUTÉ

BIEN-ÊTRE

MINCEUR

CIRCULATION

SOMMEIL
ET DÉTENTE

DIGESTION

RESPIRATION

VITALITÉ

Une gamme exclusivement distribuée
par un groupe de monastères

3

BEAUTÉ

Vivre en beauté avec la nature

Compléments alimentaires

• Anti-âge aux vitamines naturelles



Pilulier
de 60 comprimés

Conseils d'utilisation :
3 comprimés par jour,
à avaler avec un verre
d'eau pendant les repas.

Agissant au cœur des cellules contre la surproduction de radicaux libres, ANTI-ÂGE protège votre organisme et votre peau des méfaits du temps et des agressions extérieures responsables de l'accélération des processus de vieillissement.

Il s'agit d'une formule spécifique associant différents actifs anti-oxydants d'origine naturelle : vitamines naturelles A, C et E ; extraits végétaux riches en polyphénols, flavonoïdes et caroténoïdes piègeurs de radicaux libres ; minéraux assimilables (Cuivre, Zinc, Manganèse, Sélénium).

• Solaire anti-oxydant

Ce complément nutritionnel a été spécialement formulé pour préparer, accélérer et prolonger le bronzage.

Il recèle de nombreux actifs synergiques d'origine naturelle : vitamines (A, C et E) et minéraux assimilables (Zinc, Sélénium) anti-oxydants ; extrait de Palme rouge et macérât de carotte qui procurent un teint halé uniforme et augmentent la résistance des cellules cutanées ; huiles vierges d'Onagre et de Bourrache pour prévenir le dessèchement.



Pilulier de 60 capsules

Conseil d'utilisation :

2 capsules par jour, à avaler avec un verre d'eau pendant les repas. À utiliser quinze jours avant l'exposition ainsi que pendant et après l'exposition.

Attention, ce complément nutritionnel n'arrête pas les UV ni ne protège des coups de soleil : une crème solaire protectrice est indispensable sous le soleil dont l'abus est dangereux.

• Ongles et cheveux à l'Ortie blanche



Pilulier
de 90 comprimés

Les ongles et cheveux (les phanères) souffrent particulièrement du stress et de la pollution. Ils ont besoin d'être protégés et fortifiés. Protecteurs : l'Ortie blanche qui, riche en vitamine C et minéraux, limite les démangeaisons et les pellicules, et le Zinc, anti-oxydant. Fortifiants : le Zinc aussi, les acides aminés et les vitamines B, qui fabriquent la kératine, protéine hautement nourrissante pour ongles et cheveux. Ces pilules ont ainsi un double effet : elles préservent la santé du cuir chevelu et stimulent la pousse des phanères.

Conseils d'utilisation :
2 comprimés le matin, avec un grand verre d'eau, pendant 45 jours.

Image 35 : Catalogue EOLE 2004, page de couverture et page intérieur

les Bénédictines DE CHANTELLE



2007 2008

TARIF AU 17.09.2007

TOILETTE

Gels douche chèvrefeuille, tilleul et mûre

Trois délicats parfums pour les goûts de chacun : tilleul, chèvrefeuille et mûre.

Grâce à leur base lavante douce, ces trois gels douche, fort bien tolérés, nettoient la peau sans l'irriter. Ils sont tous disponibles en grand flacon plus économique. Deux d'entre eux sont aussi en petit flacon pour le voyage ou le sac de sport.





TILLEUL	
Flacon 250 ml	4,90 €

CHÈVREFEUILLE	
Flacon 125 ml	3,00 €
Flacon 250 ml	4,80 €
Flacon 400 ml	6,80 €

MÛRE	
Flacon 125 ml	3,05 €
Flacon 250 ml	4,85 €
Flacon 400 ml	6,85 €

23

ACCESSOIRES

Vaporisateur



Vaporisateur 100 ml **5,50 €**

Pratique, rechargeable et très apprécié comme cadeau à côté d'un flacon d'eau de Cologne ou de lavande.

Fleur de massage



NOUVEAU

Cette Fleur de Massage tient son nom de sa forme. Grâce à elle, le nettoyage se fait en profondeur avec sa fibre à la fois rugueuse, exfoliante et douce. Elle retient durablement la mousse de vos produits de toilette et stimule en douceur la circulation.

Adaptée pour le visage et pour le corps, l'éponge Fleurs de Massage s'utilise quotidiennement, pour un instant de plaisir et de relaxation intense.





Fleur de massage **1,20 €**

4 coloris aux choix
(à indiquer sur le bon de commande) :

vert, rose, bleu et ivoire.

34

Image 36 : Catalogue Chantelle 2007-2008, page de couverture et intérieur.

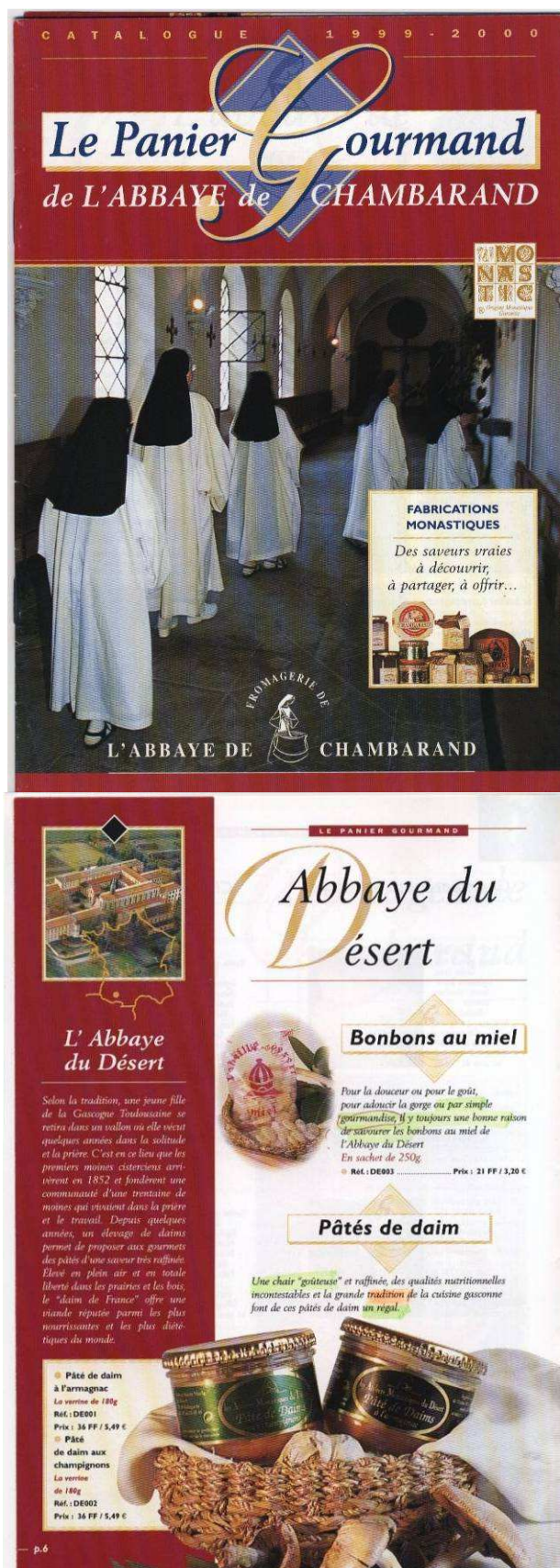


Image 37 : Catalogue Le Panier de Chambarrand, couverture et page intérieure.

Les moines se convertissent au business.

Magasins monastiques qui pullulent, "spécialités maison" fabriquées par des boîtes privées ou en Chine, débâche de produits corporels : la quête du saint père se libère de l'éthique.

«C

Les moines préfèrent les hommes

Et, si le pèlerin a abusé des bonnets chous, rien de tel que trois Pater et une liqueur digestive, distillée avec amour par les cisterciens de Lérins (Alpes-Maritimes), pour repartir d'attaque.

D'autres abbayes vont même jusqu'à inciter les fidèles à la luxure. Depuis quelques années s'est développé dans ces superéties monastiques un florissant commerce d'articles « hygiène et beauté », selon les termes du catalogue des cisterciennes de Notre-

Dame des Gardes. La vénérable abbaye de Chantelle (Allier), qui, contrairement à ce que son nom pourrait laisser croire, ne fait pas dans le soutien-gorge ou le porte-jarretelles, s'est spécialisée dans les soins du corps : purrums pour être en odeur de sainteté, saintes huiles essentielles, lotions, savons, etc. Ces accoutres moniales offrent même à la vente un coffret de produits corporels intitulé « Douceurs masculines ». Mais elles ne vont pas jusqu'à proposer d'acheter elles-mêmes le corps des pèlerins. Allergo... mais monos troppo.

Les moines de Ganagobie (Alpes-de-Haute-Provence), un coquet monastère perché sur les hauteurs de la Durance, dans un lieu paradisiaque, et restaurant grâce aux oboles de Bouygues et de l'ancien président du conseil régional d'Ile-de-France Michel Girault, font mieux encore. Ils ont placé en tête de gondole une gamme de parfums et de cosmétiques qui n'a rien à envier à la concurrence vendue, elle, en grandes surfaces : « Baume désodorisant », « Baume pour les douleurs de la nuque », « Baume du pèlerin », qui permet de supprimer les « odeurs désagréables », eaux de toilette, produits de beauté sont réservés aux hommes, les moines résistants sans doute à la tentation d'en vendre aux dames.

Les trapéziotes de Soligny (Orne) donnent eux, dans les huiles essentielles. Celle de gingembre est recommandée pour les digestions difficiles et les flatulences. Mais rien n'est dit du usage habituel de cette racine. Aux fidèles de découvrir par eux-mêmes les vertus de ces onctions extrêmes.

Made in China pour pas cher

La fête de l'Assomption est une benédiction pour ces commerces d'abbayes. Chaque année, les pèlerins viennent par milliers visiter leur bonheur dans ces boutiques, après avoir souligné leur conscience à la messe. Et comme, grâce à Dieu, le temps a été éprouvé cette année, les lieux de culte ont battu des records de fréquentation le 15 Août. Tout est fait, il est vrai, pour attirer le client, comme à Ganagobie ou à Soligny la-Trappe, où d'immenses parcs sont à sa disposition. Et le saint père tombe dru dans les caisses. L'abbaye de Saint-Wandrille (Seine-Maritime) affiche un chiffre d'affaires de 2 millions d'euros pour la vente



de son produit, celle de Chantelle, 1,2 million. Les moines de Ganagobie préfèrent, pour leur part, garder un silence religieux sur leurs gains.

Car ce commerce souffre d'un autre péché : le mensonge. La brave sœur caennaise de Notre-Dame des Gardes confesse que nombre de moines sont « trop lugu pour la production. Les produits sont réalisés avec des salaires, à partir de recettes ancestrales ». Mais, à quelques centaines de kilomètres, sa consœur de l'abbaye de Joux-Notre-Dame, près de Poitiers (Morbihan), jure au contraire que tous les aliments et cosmétiques sont fabriqués par des religieux. Faux. Ainsi, la principale activité des 15 moines de Ganagobie est l'épave. Les cosmétiques sont livrés par une société extérieure, Embosger, et remplissent conditionnés par les religieux. Idem pour le fameux « mas de forêt », issu du même établissement qui porte en gros caractères la mention « Monastère Notre-Dame ». Mais, comme pour un contrat d'assurance, l'essentiel est écrit au-dessous, en petites lettres : « Prévenir par le monastère ».

Les trapéziotes de Soligny, pas plus francs de la teneur, se contentent de « sélectionner et conditionner » leurs huiles essentielles.

Alain Guéde et Jérôme Canard

La Bourse et les burettes

P

Les moines de Ganagobie, pour leur part, ont fondé en 1991 un Centre d'entreprise organisant des séminaires économiques pour de grands patrons,

ET POUR FINIR, UN PEU D'HUMOUR...



Image 38 : Source : *Le Point*, 8 novembre 2007, « Les vices et les vertus de l'apprentissage »